UNA METAFISICA DEL HOMBRE

Digitized by Google

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
INSTITUTO DE FILOSOFIA

CUADERNOS DE FILOSOFIA

8

Digitized by Google

MARIA EUGENIA VALENTIE

UNA METAFISICA DEL HOMBRE

Ensayo sobre la filosofía de Leibniz

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
INSTITUTO DE FILOSOFIA
1956

Digitized by Google

PRINTED IN ARGENTINA
Queda hecho el depósito que dispone la Ley No. 11.723
Copyright by Universidad Nacional de Tucumán

Publicación No. 721 **Tucumán 1956**

Digitized by Google

THE LIBRARY
THE UNIVERSITY
OF TEXAS

INTRODUCCION

El tema del hombre en la metafísica contemporánea se ha convertido en el centro de referencia de numerosas investigaciones. Como los trabajos actuales deben tomar en cuenta en mayor o menor grado las formulaciones tradicionales, hemos estimado conveniente indagar el planteamiento antropológico en Leibniz. La elección de este autor obedece entre otras razones al hecho de que Leibniz aparece en la historia de la filosofía como el último representante del pensamiento clásico y cristiano, pero al mismo tiempo hay en él un buen número de inquietudes modernas. Uno de los propósitos del siguiente trabajo es el de señalar en qué medida confluyen en la antropología leibniciana estas diversas motivaciones.

Si bien Leibniz se refiere al problema antropológico en muchas de sus obras, opúsculos y cartas, es en la Teodicea *donde encontramos una discusión extensa de la cuestión. Como lo indica el subtítulo de la obra, Leibniz trata aquí el problema de la* libertad del hombre *en relación a la* bondad de Dios y el origen del mal. *Desde luego no podemos excluir de nuestra investigación una referencia a estos últimos problemas. Como tampoco fué posible limitarla a la* Teodicea. *Este importante —y a veces insoportable— tratado tiene como contexto inmediato toda la obra de Leibniz. Sin pretender abarcarla íntegramente —tal empresa hubiera sido imposible por muchas razones— hemos logrado claridad en ciertos puntos gracias a las clásicas exposiciones del sistema como la* Monadología o el Discurso de Metafísica, *opúsculos menos populares como los "Diálogos místicos" o las* Nouvelles ouvertures, *la correspondencia con Morell o Arnauld, etc. La presencia en*

761931 Digitized by Google

Tucumán de algunas de las mejores ediciones de Leibniz facilitó la tarea. Para unificar las citas nos hemos referido siempre que ha sido posible a la edición de Gerhardt.

Un tema de esta índole exige las coordenadas de la historia y la metafísica. La primera parte, "Leibniz y la crisis de la conciencia europea", trata de situarlo en un orden de coexistencias; la segunda, "Leibniz y las grandes tradiciones culturales", en el devenir temporal; la tercera, "Leibniz y su metafísica personal", quisiera hacer justicia a su persecución de la eternidad.

La expresión "metafísica personal" requiere aclaraciones. Creemos, sin ninguna originalidad, que ser demasiado original en metafísica es casi tan peligroso como serlo en teología. La persecución de la verdad implica un ascetismo donde las preferencias individuales y los gustos personales tienen poca cabida. Si la realidad es una e infinita, las formas de aludirla pueden ser ilimitadas, pero nunca arbitrarias ni contradictorias en su significación última. En toda obra auténtica el condicionamiento temporal se transforma en un instrumento para la revelación de la trascendencia.

Puntos de vista de lo absoluto, los sistemas tratan de traducir la realidad en términos de cultura. El lenguaje, las opiniones de los contemporáneos, los géneros y las modas literarias son medios pero también límites de la expresión. La cultura tiende a formulaciones rígidas, esquemas, frases hechas, que como un inmenso cañamazo se ofrecen al filósofo que volcará en ellas sus intuiciones sabiendo de antemano todo lo que no lograrán apresar. Pero aun antes está el límite del pensar. Querer abarcar en conceptos estáticos la infinitud viviente es sin duda la primera de las tantálicas empresas que se impone el filósofo. Sus éxitos en el plano de la expresión serán tentación y signo para los que le siguen.

La historia de los problemas y las biografías personales son los cuadros que explican una obra metafísica sin

Digitized by Google

agotar su sentido. Tal es el caso de Leibniz, donde la investigación histórica no es más que el primer paso para su comprensión. No es sólo uno de los grandes nombres de la historia de la filosofía; el inteligentísimo autor de ingeniosas hipótesis también puede ser admirado como "un testigo que da testimonio de la luz".

Digitized by Google
BOUND OCT 1957

THE LIBRARY
THE UNIVERSITY
OF TEXAS

I

LEIBNIZ Y LA "CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA"

1. *Cambio en el tono de vida a fines del siglo XVII*

GOTTFRIED WHILHELM LEIBNIZ nació en 1646 y murió en 1716. Su vida transcurre en una época de inquietudes y de cambios, de crisis de conciencia y descubrimientos científicos, de conquistas de continentes y pérdida de perspectivas. Algunas fechas marcan el tono de la época: en 1660 se organiza definitivamente la Royal Society de Londres donde nobles y burgueses hacen experiencias científicas con el lema "Bajo palabra de nadie", pero atentos a contribuir al desarrollo del comercio marítimo. Durante los años 1665 y 1666 Spinoza escribe su famoso *Tractatus theologico-politicus* en el que los antiguos reyes de derecho divino aparecen como embaucadores del pueblo. En 1674 se publica la *Recherche de la Verité* de Malebranche— "el filósofo más original que haya existido", según Bayle— que a pesar del interés que pueda despertar en sus contemporáneos representa el tipo de pensamiento que la época va olvidando. 1678 es el año de publicación de la *Histoire critique du Vieux Testament* puesta en el *Index* en 1683. La revocación del Edicto de Nantes en 1685 significa el fracaso de las tentativas de unión de católicos y protestantes. Dos años más tarde publica Newton sus *Principia mathematica* y el prestigio social de la mecánica sólo es comparable al de la antigua teología. En 1688 la Revolución inglesa destrona a los Estuardos. En 1689 aparecen los *Dos Tratados sobre el gobierno civil* de John Locke,

Digitized by Google

teórico del liberalismo político, y al año siguiente su voluminoso *Ensayo filosófico sobre el entendimiento humano,* de enorme influencia hasta muy entrado el siglo XVIII. Y por fin, en 1896, Toland publica su *Christianity not misterious* que desde el título significaba una provocación a las iglesias tradicionales y oficiales.

Después de las tremendas sacudidas que significaron el Renacimiento y la Reforma, Europa parecía encaminarse hacia la paz. Una nueva edad clásica aparecía en Francia y significaba un deseo de equilibrio, de recogimiento: el intento de crear un orden cerrado. La obra de Racine y la estética de Versailles representaban un instante de mesura que la generación siguiente ya no sabrá apreciar. No admiran la belleza de la forma porque les interesa mucho más la eficacia de los argumentos. Una élite de rebeldes, descontentos e incrédulos discute y pone en duda los principios más admitidos. La fuerza de la reacción lleva a posiciones extremas; muchas ideas que parecerán revolucionarias en 1789 se habían enunciado ya antes de 1700. Sólo el estudio de este período que va de 1680 a 1715 nos permite comprender, según Paul Hazard [1], por qué la mayoría de los franceses que pensaba como Bossuet, de repente piensa como Voltaire.

Por primera vez la inquietud se admira como virtud moral. Y la inestabilidad no es sólo espiritual: el hombre siente la necesidad de desplazarse físicamente. Una fiebre de viajes se apodera de Europa. Se recorre países lejanos de costumbres exóticas, que por comparación parecen más puras o más razonables que las europeas. El salvaje virtuoso, el sabio egipcio y el chino se ofrecen a los europeos como tipos de vida elaborados en base de narraciones y rebeldías. Ninguno de ellos conoce la revelación cristiana ni acepta los usos convencionales de Europa; sin embargo se presentan como ejemplos que por contraste hacen resaltar la corrupción europea.

---

(1) Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea.* Traducción de Julián Marías. Ediciones Pegaso. Madrid, 1941. p. 7.

Digitized by Google

Bayle utiliza largamente los relatos de los viajeros y su conclusión es siempre el relativismo de los usos sociales. A la adhesión a un sistema de verdades trascendentes y eternas le sigue la observación de las peculiaridades geográficas, la búsqueda de lo extraño, de lo irreductible.

Convicciones profundamente arraigadas se ponen en duda porque los habitantes de un país lejano creen lo contrario y lo han creído siempre, y no por ello han dejado de vivir pacífica y razonablemente. Ideas como las de libertad, propiedad, relaciones del hombre con Dios y con el Estado sufren el choque de opiniones diversas. Los anhelos personales de los viajeros colorean sus narraciones apologéticas: los jesuítas piensan que la filosofía china se acerca al Cristianismo, otros la hacen coincidir con las doctrinas de Spinoza; los "figuristas" ven en los símbolos de la religión china la ley del Antiguo Testamento, y Leibniz se ocupa de ellos (2). El salvaje que dialoga con el europeo es siempre el representante de la naturaleza no corrompida por las costumbres.

Más perturbadora resulta aún al europeo la ampliación de su conciencia temporal. Los cuatro mil años transcurridos según la Biblia desde la creación del mundo hasta el nacimiento de Cristo se confrontan con los treinta mil quinientos de las dinastías egipcias y los diecinueve millones de años que los chinos reclaman para la historia de su país, y las dudas comienzan. Los devotos habían llegado hasta calcular el día y el mes de los hechos narrados por las Sagradas Escrituras (3), y he aquí que es necesario reformar todos los cálculos. La clásica cronología bíblica se hace insostenible y se buscan nuevas soluciones: John Marsham supone que las dinastías egipcias no fueron sucesivas sino paralelas y las hace coincidir con la Biblia; el padre Astorini les atribuye a los

---

(2) Arnold H. Rowbotham: *Missionary and Mandarin*. The Jesuits at the Court of China. Berkeley, University of California Press, 1942. p. 122 *et seq.*

(3) Henri Brémond: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Paris, 1930. t. X, p. 229 *et seq.*

761931 Digitized by Google

hebreos una forma de contar que le permite agregar algunos milenios a la Historia Sagrada; el padre Pezron se basa en la versión de los Sesenta y logra mil quinientos años más mientras sus contemporáneos le hacen notar que es muy fácil "pasar de la cronología a la impiedad". Muchos se preguntan qué autoridad tienen los escritores paganos cuando contradicen a la Biblia, pero no logran ahogar las dudas. Los rebeldes escudriñan todos los resquicios de los antiguos cálculos, otros cuentan febrilmente para salvar lo esencial. Entre los últimos se cuentan Leibniz y Newton.

El espíritu de rebeldía y de evasión se manifiesta también en los viajes imaginarios, donde la fantasía no encuentra el obstáculo de lo real. Los utopistas describen países fantásticos, aunque curiosamente bien ordenados. El espíritu geométrico preside la vida de todas estas ciudades donde las calles han sido trazadas a cordel y donde todas las casas tienen el mismo número de habitaciones. Ni campanarios, ni montes; una superficie plana donde todo ocurre con regularidad es el ideal de estos hombres. Y no es de extrañar que los utópicos habitantes de ciudades geométricas vean con disgusto la irreductible complejidad y misterio de lo real. "Hace tantos años que me paseo por los caminos amplios y claros de la geometría", dice uno de ellos, "que no sufro sin esfuerzos los senderos estrechos y tenebrosos de la religión (4).

Racionalismo y geometría aparecen como ideales de vida. Todo debe ser claro, preciso y neto; se habla mucho de la razón y se la constituye en juez de todas las opiniones. Se admira a Descartes, pero al Descartes de las reglas y de la duda y se olvida al metafísico; su método lleva a consecuencias insospechadas. Además están los gassendistas que hacen profesión de ateísmo, los libertinos, indiferentes en cuestiones de religión, los que siguen al Spinoza del *Tractatus* y desconfían de las Escrituras; todos son "racionales", todos

---

(4) Tyssot. de Patot: *Lettres choisies.* Citadas por Paul Hazard: *op. cit.*, p. 34.

Digitized by Google

creen en el poder de la razón para eliminar al mundo y traducirlo en conceptos claros. Pero hay tantas cosas obscuras, tantas supersticiones y opiniones erróneas, tantas fábulas transmitidas por la tradición, que la tarea principal consiste en destruír. Y el más sagaz de todos ellos afirma que éste es el único papel de la razón: "La razón humana.... es un principio de destrucción y no de edificación, es apta sólo para suscitar dudas, para eternizar una disputa inclinándose hacia un lado u otro, y no creo equivocarme si digo de la Revelación natural, es decir de las luces de la razón, lo que los teólogos afirman de la economía mosaica: que sólo sirve para hacer conocer a los hombres su impotencia..." (5).

El afán de destruir se ejercita sin discriminación: el misterio, la superstición y la creencia están en el mismo plano para estos hombres que buscan razones claras y sólidas en todo. En 1680 apareció un cometa que hizo correr ríos de tinta Bayle en innumerables páginas (6) objeta la superstición popular que veía en los fenómenos celestes presagios de lo que ocurrirá en la tierra, pero de inmediato pone en juego cosas más serias como el consenso universal, la tradición y la posibilidad del milagro. En Fontenelle (7) el punto de partida son los oráculos y la conclusión es la misma. A veces no se trata de un punto de partida indiferente, como las luchas de Thomasius contra los procesos de hechicería: son contempráneos de Saint-Evremond y Ninon de Lenclos los miles de brujos condenados por Benito Carpsow en Alemania (8). Mientras la *élite* de libertinos duda de todo, el pueblo siempre está dispuesto a creer en el fantasma que toca el

---

(5) Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique.* Amsterdam, 1740. t. III. art. "Manichéen" p. 306 b, nota D.

(6) Pierre Bayle: *Oeuvres diverses,* La Haye, 1727, t. III: "Pensées diverses Escrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comette parut au mois de Décembre M.DC.LXXX.". (p. 3-156); "Addition aux Pensées Diverses..." (p. 161-185); "Continuation des Pensées diverses..." (p. 189-415).

(7) Fontenelle: *Oeuvres* Paris, 1767. t. II: "Histoire des oracles".

(8) Cf. Paul Hazard: *op. cit.* p. 153.

Digitized by Google

tambor en una casa de Londres, en las maravillas de Jacques Aymar, en las catástrofes presagiadas por los cometas. Había que mostrar que todo esto era falso, pero quienes lo hicieron fueron demasiado lejos; identificaron superstición con religión y se olvidaron de que las creencias pueden ser legítimas aunque no sean evidentes. Fué necesario que Elie Besnoit mostrara a Bayle que con su método nunca llegaría a probar de que es el autor del *Dictionnaire*.

La defensa de la ortodoxia se hace cada vez más difícil. Bossuet, que asume esta ingente tarea, se encuentra cada vez más solo. Tiene que aprender hebreo para refutar a Spinoza, recibe las injurias de Jurieu y ve que el espíritu nuevo va infiltrándose en su propia Iglesia. Richard Simon, Malebranche o Ellies du Pin son para él problemas más dolorosos que todos los ataques de los protestantes de Holanda. Entre los mismos católicos surgen hombres que ya no aceptan la tradición como una totalidad indivisa, que identifican a Dios con la Razón suprema de las cosas, que discuten sobre las distintas versiones de la Biblia. Para polemizar con ellos tiene que colocarse en un plano que no parecía ser el suyo, analizar las Escrituras pasaje por pasaje, justificar lo que creía que no necesitaba justificación. Si algo está en crisis es el principio de autoridad.

Pero no todos creen que la defensa de la fe puede hacerse con argumentos. A la indiferencia y al descreimiento debe oponerse una fe más viva, más honda. Son los que creen que no basta la luz y que es necesario la llama, los que arden en su fuego interior y a veces en las hogueras que les preparan sus adversarios. Todos coinciden en afirmar la experiencia interna como fundamento de la vida religiosa pero son tan diferentes entre sí que es injusto considerarlos en conjunto Hay un abismo entre los furores de los camisardos y la docta correspondencia entre Fenelon y Madame Guyon aunque persigan el mismo objeto. Están los pietistas que buscan una religión fundada en el sentimiento y critican la aridez de la Iglesia luterana; los cuáqueros, que recusan la guerra y los

Digitized by Google

sacerdotes; los profetas locos que siguen a Elie Marron hasta Constantinopla predicando catástrofes y advenimientos. Sus historias son a veces lamentables pero nunca carecen de trágica grandeza. El quietismo de Molinos penetra en Francia gracias a Madame Guyon que predica la doctrina del puro amor. Influye poderosamente sobre Fenelon que la toma por consejera espiritual; gracias a ella descubre "la dicha infinita de la humillación de no ser nada". Bossuet interviene y logra su condenación; Fenelon se humilla y lo acepta todo, pero lo que ha ocurrido dentro de él ya no pertenece a la historia. Cuando quiere expresarlo encuentra palabras como éstas: "No considero como puro amor más que el amor implacable, destructor, que lejos de embellecer y adornar al sujeto le arranca todo sin misericordia, para que al no quedar nada en ese mismo sujeto, nada le impida pasar al fin. Fuera de él no puede subsistir. Todo su cuidado es arrancar, destruir, perder; sólo vive de la destrucción; es como aquella bestia que vió Daniel, que traga, tritura y devora todo" (9).

2. *Los nuevos ideales y la concepción cristiana de la vida.*

Después de la crisis, los intentos de reconstrucción ofrecen valores nuevos, o tan antiguos como el mundo y postergados por siglos. Los "modernos" podrán ser indiferentes en materia de religión, pero no son incrédulos, creen en muchas cosas: en el comercio, en la ciencia de Newton, en el liberalismo político. El escepticismo religioso se compensa muy bien con un optimismo en cuanto a las posibilidades de felicidad terrena. Si el Cristianismo en sus tendencias extremas había planteado la radical separación del cuerpo y el alma, lo humano y lo divino, lo temporal y lo eterno, la elección del burgués será fácil: se queda con lo temporal y con lo humano. Se ha decidido por la felicidad aquí y ahora, y piensa en una sociedad que no estorbe sus propósitos. La to-

(9) *Cf.* Paul Hazard: *op. cit.* p. 373.

Digitized by Google

lerancia religiosa y el liberalismo político sirven a los intereses del comercio pero al mismo tiempo salvaguardan algo mucho más importante: los derechos de la conciencia individual.

No faltaron los críticos que hicieron ver la complejidad de los nuevos ideales de la burguesía, complejidad que encerraba la contradicción. "Suprimid o restringid el egoísmo, la vanidad y todas las pasiones que destruyen la moral, y dañaréis la industria y el comercio cuyos motores son", decía Bernard de Mandeville, que se dirigía a sus contemporáneos con estas palabras. "¡Cesad de quejaros, insensatos mortales! En vano intentáis asociar la grandeza de una nación con la probidad. Sólo unos locos pueden esperar el goce de los placeres y las ventajas de la tierra, tener en la guerra renombre, vivir bien a gusto y ser al mismo tiempo virtuosos. ¡Abandonad esas quimeras! Es menester que subsista el fraude, el lujo y la vanidad si queremos obtener sus dulces frutos" (10).

La Iglesia tenía su opinión sobre el trabajo: lo aconsejaba a todo el mundo para la remisión de sus pecados. Los "grandes de la tierra" sólo trabajan en casos de extrema necesidad, los pobres lo hacen en condiciones muy desfavorables; ambos necesitan ser consolados cuando trabajan. Pero este esquema no cuenta con una nueva clase de hombres que no son ni pobres ni ricos, aunque tratan de enriquecerse, y que admiten el trabajo como una fuente de bienestar y de éxito. Lejos de ser una carga, el trabajo les ofrece la doble compensación de sentirse virtuosos y hacer fortuna. No conciben una vida sin él. En cambio la Iglesia nunca lo consideró natural; el hombre no había sido creado para algo que sólo puede explicarse mediante el pecado. La opinión, de Quesnel era que "el trabajo corporal y espiritual es la universal expiación impuesta en la persona de Adán a todo el género

---

(10) *Cf. The Fable of the Bees*: or, Private Vices, Publick Benefits. J. Tonson. London, MDCCXXV. (The Fourth Edition).

Digitized by Google

humano'' [11]. Las comunidades protestantes no suscribían esta opinión y no es de extrañar que el espíritu de empresa se diera mucho mejor en ellas que en los países católicos.

Paralelamente a este cambio en la escala de valores se produce un desplazamiento del centro espiritual de Europa. Tradicionalmente la cultura se juzgaba como patrimonio de los pueblos latinos, pero Italia después del Renacimiento y España después del Siglo de oro parecían agotadas. Sólo Francia mantiene su hegemonía en Europa hasta la aparición de una poderosa rival: Inglaterra. Se admira a los ingleses: tienen un sólido sentido de lo económico que comienza a oponerse a la ''ligereza'' del francés, poseen un sabio como Newton y un filósofo de tan buen sentido como Locke; son serios, tenaces, capaces de decapitar a su propio rey. Su influencia será cada vez mayor y Francia misma contribuirá a ello. Después de la revocación del Edicto de Nantes muchos refugiados van a Inglaterra y actúan como intermediarios para difundir su cultura. Las traducciones francesas se hacen cada día más numerosas y los libros ingleses alcanzan un público continental. Casi siempre se trata de muy buenos traductores que admiran profundamente lo que traducen y tienen la conciencia de estar cumpliendo una misión. En Holanda los refugiados consiguen otra cosa: la publicación de las revistas que darán el tono de la época. Son las *Nouvelles de la République des Lettres* de Bayle, la *Bibliotheque universelle et historique* que dirige Jean Le Clerc, la *Histoire des ouvrages des savants* de Basnage de Beauval.

En un periódico de la época se lee: ''El destino de muchos caballeros es verse reducidos a ceder la herencia de sus padres a nuevos dueños, que han sido más exactos que ellos en llevar sus cuentas, y no hay que dudar que el que ha ganado una propiedad por su industria merece mucho más po-

---

(11) Citado por Bernhard Groethuysen: *La formación de la conciencia burguesa*. Traducción y prólogo de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 307.

Digitized by Google

seerla que el que la ha perdido por su negligencia..." [12]. Comienza a perfilarse el nuevo ideal del comerciante. En Inglaterra recibe grandes elogios: las comedias lo muestran burlándose del caballero empobrecido, los moralistas lo proponen como ejemplo de seriedad y honradez, y cuando Coste traduce los *Pensamientos sobre educación* de Locke, se apresura a aclarar el sentido de la palabra *gentleman*: no son los aristócratas sino los burgueses los que obtendrán mayor provecho de este libro. Desaparece el *honnete-homme,* cuya razón le había servido para construir un tipo complejo de armonías y contenciones, pero que ahora le sirve sobre todo para destruir, y hasta lo destruye a él mismo. En Francia su sucesor será el *philosophe,* el sabio que vive una vida retirada y cómoda rodeado de amigos, pero que en cuanto se acerque a la sociedad tratará de reformarla.

El desinterés por los problemas metafísico-religiosos parece en un comienzo cosa de grupos: la masa del pueblo —los "sencillos creyentes" — siguen fieles a las enseñanzas de la Iglesia. Sin embargo, no tarda de cambiar el panorama. Los nuevos ideales van conquistando capas cada vez más extensas de la sociedad. No se trata ya de una nueva filosofía que se opone conscientemente a la cristiana sino de un ambiente difuso, de un complejo de intereses y sentimientos que no tienen más perspectiva que la vida terrena. "Cuando el burgués habla de su trabajo, de sus éxitos, de la preocupación por su familia, cuando hace resaltar su honorabilidad o denota una creciente confianza en su propia fuerza, habla por cuenta de su propia experiencia de la vida y no necesita para ello de ningún sistema filosófico" [13].

A estos hombres tan orgullosos de su propia vida la Iglesia les recuerda a cada instante el espectáculo de la muerte. Los predicadores insisten sobre el tema del morir personal y

---

(12) *The Spectator,* Nº 74.

(13) B. Groethuysen: *op. cit.* p. 7.

Digitized by Google

los castigos futuros del Infierno. La imagen de las penas infernales hace vacilar a muchos, pero no por mucho tiempo. Al analizar los sermones de los siglos XVII y XVIII Groethuyen señala un empobrecimiento de los grandes temas cristianos; la visión del Infierno parece ser lo único capaz de conmover a los burgueses, y los predicadores no pierden oportunidad de utilizarla. El Cristianismo tradicional había hablado de dos grandes sentimientos capaces de fundar una vida religiosa: el amor y el temor de Dios. A los quietistas se les reprochaba que su teoría del puro amor despojase al alma de todo sentimiento de temor por su vida futura. Los jesuítas caen en el extremo opuesto: basta la "atrición" para que los pecados sean perdonados. Pero el paroxismo de terror que tratan de despertar tiene insospechados efectos de catarsis. Una vez que los temores apenas conscientes han tomado forma se empieza a dudar de ellos; pronto el Infierno se convierte en un lugar común de la retórica pastoral. Además, nadie quiere pensar seriamente en la muerte: los hombres en este momento esperan mucho de la vida.

Otro tema que comienza a olvidarse es el de la miseria del hombre, pecador condenado por sus merecimientos y salvado por la gracia. La muerte era la consecuencia natural del pecado, pero la pérdida del sentido religioso hace de la muerte un acontecimiento profano, y la idea de crimen substituye a la de pecado.

"Toda la fe constituye en Jesucristo y en Adán; y toda la moral en la concupiscencia y en la gracia", había dicho Pascal. Los jansenistas al poner de manifiesto los motivos agustinianos del Cristianismo presentan la oposición más radical al espíritu nuevo. Los jesuítas, más flexibles, hacen concesiones que no logran borrar las divergencias. Para los jansenistas el hombre es pecador; para los jesuítas su esencia parece en cierto modo indiferente; pecar es algo que puede ocurrirle y que depende en gran parte de su libre albedrío. La idea de pecado reemplaza a la de pecador, y los pecados como entidades abstractas originan la casuística. La alterna-

Digitized by Google

tiva jansenista comienza a parecer demasiado simple: caridad y concupiscencia no agotan la variedad de los motivos humanos. Además se piensa en una cantidad de actos que no están evidentemente inspirados en el amor de Dios, pero que ya no se consideran pecados. El amor del burgués por sus hijos, sus preocupaciones por el bienestar de la familia, su probidad en los negocios, son perfectamente legítimos y dignos de alabanza, así como son indiferentes el comer o beber sin exceso ni necesidad, el mirar pasar la gente desde una ventana, etc. Todo ello significaba reconocer la existencia de una moral de la vida que al bastarse a sí misma prescinde del más allá. El hombre deja de ser desvalido y Dios no es tampoco la única fuente de bien. El Dios de los jansenistas parecía demasiado cruel; pero es absurdo hablar de la infinita bondad del Dios de los hombres nuevos. Ahora Dios es sólo un juez que premia méritos indudables. También su omnipotencia se ve menoscabada cuando se acepta que un vasto sector de la experiencia humana carece de significado religioso. No todos los instantes del tiempo tienen sentido para la eternidad, y Dios no está siempre presente.

Las opiniones optimistas acerca del hombre llevarán a despreciar estilos tradicionales de vida como eran el monasticismo y el ascetismo. Como las inclinaciones naturales no son malas por sí mismas, no se ve la necesidad de contrariarlas. Sólo son perjudiciales los excesos, las pasiones, todo aquello que interfiera el buen orden de la sociedad. El hombre se torna más seguro de sí, menos angustiado, confía cada vez más en su razón y en la bondad de su naturaleza. Su participación en el pecado original le parece cada vez más incomprensible, y como quiere un Cristianismo sin misterios tiende a olvidarla.

La difusión plena de todas estas ideas se realiza ya muy entrado el siglo XVIII, pero justamente en estos momentos de crisis y reconstrucción empiezan a aflorar en las conciencias. El núcleo central está en la nueva valoración del hombre que se siente "medida de todas las cosas" y no compren-

Digitized by Google

de nada que esté más allá de su medida, sin excluir a Dios. Todo el cosmos se humaniza, su Creador es también el conservador de un orden claro y rígido. Las leyes de la naturaleza, como las de la moral, son sencillas, revelan la sabiduría práctica de su autor, y pueden ser fácilmente conocidas por medio de la razón natural. Como reina de la justicia Dios será su ejecutor. La simplicidad invade la religión y convierte a Dios en un dispensador de premios y castigos. Los aspectos morales, de una doctrina totalmente humana que evita lo extraordinario, hacen olvidar los demás contenidos religiosos. En este planteamiento temporalista la predestinación se convierte en escándalo de la razón, como es escandoloso que en un universo tan bien dispuesto los inocentes sufran, los hombres se torturen entre sí y los crímenes no desaparezcan a pesar de la innata bondad de las criaturas humanas. De la Teología se pasa a la Teodicea.

3. *Leibniz en el ambiente espiritual del siglo XVII*

¿Cuál es la posición de Leibniz en esta encrucijada de doctrinas, creencias y rebeldías? Su primer afán es conocerlas a todas; luego, conciliarlas. La diversidad lo incita a la unidad. Lee autores muy dispares para buscar las concidencias con su propio sistema. Es el primero que habla de una *philosophia perennis* (14). Mantiene correspondencia con los sabios más importantes de todos los países y sus escritos continúan el diálogo (15). Puede hablar con los poderosos de la organización de Europa y con los artesanos de sus oficios. Siempre lo hará con inteligencia. Como es un diplomático, algunas dudan de que fuera un metafísico. Cuando Spinoza lo conoce en su retiro de Holanda escribe: "Me ha parecido un

---

(14) Carta a Nicolás de Remond del 10 de febrero de 1714. En C. G. Gerhardt: *Die philososphischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.* Wilfred Lorenz, Leipzig, 1931. t. III, p. 605 *et seq.*

(15) En la *Teodicea* se continúa la polémica con Bayle, en los *Nuevos Ensayos* polemiza contra Locke, en otros ensayos con Hobbes, Malebranche, etc.

Digitized by Google

hombre liberal y versado en todas las ciencias; pero antes de enviarle con ligereza mis escritos me gustaría saber qué hacía en París'' [16]. Su complejidad desconcierta. Cuando sus intérpretes quieren mostrarlo coherente y unitario sus imágenes no concuerdan: es el místico que posee una doctrina esotérica [17], el puro racionalista [18], el hombre preocupado esencialmente por problemas lógicos [19], el precursor del historicismo [20], el metafísico de la armonía preestablecida [21], el pacificador religioso [22], el moralista [23], el psicólogo perturbado por sus creencias metafísicas [24]. Y cada uno de ellos piensa haber descubierto el ''lebnicianismo esencial''. Baruzi ha hecho notar la doble fuente de sus afanes religiosos: convicciones profundas e intereses de la casa de Hannover que lo utiliza como diplomático [25]. Siempre su posición es

---

(16) Carta a Schuller del 28 de Noviembre de 1675. En *Benedicti de Spinoza Opera Quotquot reperta sunt.* Recognoverunt J. Van Vloten et J. P. N. Land. Hage Comitum, apud Martinum Nijhoff. MDCCCLXXXIII. Vol. II, p. 328.

(17) Jean Baruzi: *Leibniz,* avec des nombreux textes inédits. "La Pensée Chrétienne". Bloud, Paris, 1909; *id: Leibniz et l'organization religieuse de la terre.* Alcan, Paris, 1907. Leibniz: "Trois dialogues mystiques" ed. por Jean Baruzi en la *Revue de Métaphysique et de Morale,* enero de 1905.

(18) Eugenio Colorni: "Leibniz e il misticismo" en la *Rivista di Filosofía,* enero-marzo de 1938.

(19) Bertrand Russell: *A critical exposition of the philosophy of Leibniz.* Cambridge University Press. Cambridge, 1900.

(20) Wilhelm Dilthey: "Leibniz y su tiempo". En *De Leibniz a Goethe.* Traducción de Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

(21) Georges Friedman: *Leibniz et Spinoza.* Gallimard, Paris, 1946.

(22) C. J. Jordan: *The Reunion of the Churches. A Study of G. W Leibniz and his great attempt.* Constable, London, 1927.

(23) L. Le Chevalier: *La morale de Leibniz.* Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1933.

(24) Wund: *Leibniz zu Zewihundertjährigen Todestage.* Kroner, Leipzig, 1916. Reseñado por B. Groethuyssen: "Ecrits sur Leibniz parus en Allemagne depuis 1914". En la *Revue de Métaphysique et de Morale,* enero de 1905.

(25) Jean Baruzi: *Leibniz,* p. 20 *et seq.*

Digitized by Google

anfibia. El deseeo de ser comprendido lo lleva a adaptar su expresión a las categorías de quienes lo escuchan; el temor de estar incomprendido lo induce a velar su pensamiento [36]. En los innumerables folios que conservan sus negociaciones irénicas no siempre es fácil descubrir el propósito; expresión de puntos de vista personales o síntesis de posiciones doctrinales que quiere mostrar a su adversario [37]. Su afán de conciliación no tiene límites: jurisprudencia con teología, Aristóteles con Galileo, el reino de la naturaleza con el reino de la gracia, católicos con protestantes, y protestantes entre sí, mecanicismo con teleología. Se siente heredero de la filosofía antigua, defensor de la tradición cristiana y quiere hacer justicia al nuevo espíritu burgués y racionalista. Profundamente arraigado en su tiempo, se interesa por las asambleas de los cuáqueros, por la fabricación de lentes y relojes, por los últimos descubrimientos de la geología y la egiptología; redacta un plan de invasión a Egipto, conferencia con Pedro el Grande de Rusia; escribe tratados sobre la Trinidad o sobre la elección del Rey de Polonia, descubre el cálculo infinitesimal y frecuenta la corte de París, quiere estar enterado de todo, pero confiesa que nada ansía más que la meditación solitaria.

Los contemporáneos de Leibniz hablan mucho de la razón y el tono común revela confianza y orgullo. Que un filósofo crea en la razón no es nada original, casi podría decirse que es el acto de fe necesario para hacer filosofía. Pero la

---

(26) "Car je n'ecris pas tant pour paroistre, que pour approfondir la verité, qu'il est souvent inutile et même dommageable de publier par rapport à des profanes, qui sont incapables d'en juger, et fort capables de la prendre de travers". Carta a Bayle sin fecha, publicada en Gerhardt, III, 66-67.

(27) Por ejemplo al descubrirse en 1839 el texto del *Systema theologicum* se pensó en una especie de confesión de fe de Leibniz como resultado de una conversión secreta al Catolicismo. (*Cf. Pensées de Leibniz sur la Religion et la Morale* par M. Emery, suivi du *Système théologique* de Leibniz, traduit par le Prince Albert de Broglie, Tours, 1870), tesis que quedó invalidada cuando se descubrieron en Hannover los fragmentos que probaban el verdadero carácter de este documento. Cf. Baruzi: *Leibniz*, p. 44 *et seq.*

Digitized by Google

novedad consiste en el nuevo planteamiento. La gran tradición metafísica oriental, griega y cristiana parte de la posición del hombre en el universo y considera que las leyes divinas que rigen las relaciones de las cosas y pueden dar razón de ellas, están también impresas en la mente humana. La razón es Logos, fuerza cósmica y principio divino de las cosas. El hombre conoce porque, hecho a imagen y semejanza de Dios, puede coincidir aunque parcialmente con el Logos. No es un ser aislado sino una parte de la armonía natural y sobrenatural.

A este planteamiento metafísico le sucede el antropológico: la razón es la facultad humana que explica el cosmos. Es la que recorta al hombre del conjunto, le confiere una dignidad aislada y le da el poder de dominar a los otros seres [28]. De forma de contemplación a instrumento de poder, la razón humana va olvidando sus dimensiones cósmicas y descubriendo las técnicas.

En Leibniz los dos planteamientos se armonizan, como hombre moderno se interesa por todas las aplicaciones prácticas que pueden surgir de "un buen uso de la razón", y tiene presente que la razón suprema de las cosas es Dios [29]. Todo el universo tiene una estructura racional que se funda en la racionalidad de Dios [30]. Este principio vale para el conocimiento científico y para la vida moral. En los *Nuevos Ensayos* nos dice que no concibe "las cosas desconocidas o confusamente conocidas de otra manera que las que nos son distin-

---

(28) Este nuevo concepto de razón comienza a substituir al tradicional desde el Renacimiento. Antes de las formulaciones clásicas de Bacon los humanistas italianos afirmaron que la dignidad del hombre estaba muy relacionada con la razón en tanto le permitía la fabricación de instrumentos para fundar su poderío. *Cf.* Rodolfo Mondolfo: *Ensayos sobre el Renacimiento italiano,* Universidad Nacional de Tucumán, 1950.

(29) Prefacio de la *Teodicea.* Gerhardt VI 27.

(30) *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón.* Gerhardt VI 51.

Digitized by Google

tamente conocidas'' [31]. En *De Arte Combinatoria* cree poder dar razón de las acciones de Dios y sus relaciones con el hombre explicándolas como los actos de un magistrado prudente que respeta las leyes: ''La teología es una especie de jurisprudencia que trata del derecho público que en la República de Dios éste ejerce sobre los hombres. Así, los infieles son los rebeldes; la Iglesia con sus eclesiásticos son los buenos súbditos; a los magistrados públicos corresponden los magistrados subordinados; a la excomunión, la prescripción; a las doctrinas de las Sagradas Escrituras y el Verbo divino, las leyes y su interpretación; al canon, las leyes auténticas; a los errores fundamentales, los delitos capitales; a la remisión de los pecados, la gracia otorgada por el juez; a la condenación eterna, la pena capital...'' [32]

Estas afirmaciones que pueden parecer excesivas están fundadas en la analogía de la mente humana con la divina. Podemos hablar con sentido de la esencia y atributos de Dios porque éstos no constituyen algo totalmente distinto a lo que nosotros podemos concebir [33]. Cuando la razón no coincide con la revelación debe existir algún error, debe tratarse de la razón corrompida, ya que Dios no podría contradecirse a sí mismo. De igual manera los principios rebelados no pueden ser contrarios a la razón aunque sean superiores a su uso habitual. Un milagro no necesita coincidir con las leyes de la física pero sí con las verdades metafísicas [34]. La razón sería una forma de revelación natural.

---

(31) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.* Livre IV, chap. XVII. En Gerhardt V 473. En esta frase de Leibniz ve Ortega y Gasset la expresión del carácter imperialista y arbitrario del racionalismo extremo. (*Cf.* José Ortega y Gasset: "Ni vitalismo ni racionalismo" en *Revista de Occidente,* tomo VI, p. 1-16). Sin embargo los límites que el mismo Leibniz atribuye a la razón humana muestran lo exagerado de esta interpretación.

(32) Gerhardt IV 60.

(33) *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón,* 4. Gerhardt VI 51.

(34) Id. 2, Gerhardt VI 50.

Digitized by Google

La analogía no significa identificación, y si el universo es racional nunca lo será íntegramente para el hombre. Una franja de misterio es la consecuencia de su finitud. "Los misterios se pueden explicar hasta donde es necesario para creerlos, pero no se los puede comprender, ni hacer entender cómo se verifican; así como en la misma física explicamos hasta cierto punto nuestras cualidales sensibles, pero de una manera imperfecta, porque no las comprendemos" [35]. Lo mismo ocurre con la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho; si ambas son igualmente transparentes para un entendimiento infinito, las diferencias se mantienen para el hombre. Además reconoce en los elementos últimos de su sistema una instancia racional. El análisis concluye en elementos simples a los que la razón discursiva no puede aplicarse. Su universo no es geométrico sino dinámico, formado por substancias últimas que son centro de fuerza individual, que tienen percepciones obscuras e inconscientes. Tan temprana como su intuición de la armonía del universo parece haber sido la de la irreductible individualidad de toda substancia [36].

Ningún conocimiento verdadero puede ser contrario a los principios supremos de la razón, la identidad y la no contradición, rigen todos los campos. Por tanto, tenemos aquí un criterio para juzgar a todos aquellos que pretenden conocer por vías extraordinarias. Visionarios, entusiastas y místicos son estudiados por Leibniz con más curiosidad que simpatía [37]. Su enorme curiosidad científica lo lleva a intere-

---

(35) *Discurso sobre la conformidad...*, VI Gerhardt. 52.

(36) Cf. *De principi individui*, escrito en 1663, es decir, cuando Leibniz tenía 17 años. En Gerhardt IV, p. 3-15.

(37) *Cf.* el capítulo sobre el "entusiasmo" en los Nouveaux Essais Gerhardt V 485-491. Los textos publicados por Baruzi en *Leibniz*, con el título "Una psicología del misticismo" (p. 327-336). Los recogidos por Gaston Grua: en Leibniz: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hannovre.* Presses Universitaires de France, Paris, 1948. Tomo II, sección II: "Visionarios y quietistas", (p. 73-147). Colorni: *op. cit* ha recogido numerosos testimonios de Leibniz desfavorables a los místicos.

Digitized by Google

sarse por todos estos movimientos, su afán de objetividad lo conduce a no negar la posibilidad de revelaciones personales [38]. Pero como la imaginación puede tener gran parte en estas supuestas revelaciones es necesario ponerlas a prueba. "Tenemos en la razón y en la Escritura dos reglas infalibles para juzgar esas iluminaciones [39]. "El otro elemento de juicio será la utilidad que estos conocimientos puedan prestar a las ciencias [40]. Si están fundados en "razones claras y sólidas" podrán insertarse en el campo de nuestros conocimientos y aumentar su número. Leibniz tan sagaz para descubrir los límites de la razón parece ignorarlos cuando se trata de la experiencia mística.

La idea del hombre y de su destino es uno de los elementos que entra en crisis al promediar el siglo XVII. El humanismo de los renacentistas había puesto el acento en la personalidad y en la independencia del hombre, pero la Reforma, las luchas y las grandes sistematizaciones teológicas mantuvieron en la penumbra estas ideas que ahora cobran un vigor inusitado. Los "racionales" —en términos de Bayle— oponen sus concepciones a los "religionarios". Pero paralelamente a la discusión ideológica se produce el resquebrajamiento de las creencias. El burgués es el hombre que aspira a un tipo de vida profano basado en el bienestar económico y en el progreso de la ciencia. Las respuestas cristianas buscarán la solución en la adhesión a la tradición representada por la Iglesia (Bossuet), en un dualismo radical que muestre la incongruencia de los dos ideales (jansenismo), en la búsqueda interior de verdades que sobrepasan la razón (mo-

---

(38) Gerhardt V 486. "No niego sin embargo que Dios ilumine algunas veces el espíritu de los hombres para hacerles comprender ciertas verdades importantes o para inducirlos a realizar buenas acciones, por influencia y asistencia inmediata del Espíritu Santo sin otros signos extraordinarios que acompañen esta influencia". Los párrafos siguientes disminuyen el alcance de esta afirmación.

(39) Gerhardt V 487.

(40) Gerhardt V 490.

Digitized by Google

vimientos místicos). Ninguna de estas posiciones será la de Leibniz que buscará más la conciliación que el rechazo.

Pero sería injusto definir la postura de Leibniz por las reacciones, coincidencias y rechazos a su siglo. Su confesión: "progreso mejor por mis propias meditaciones" nos recuerda al filósofo original. Su otra afirmación: "la gloria de Dios está en todas las cosas", nos dice de su afán insaciable de conocimientos, su búsqueda constante en la naturaleza y en los libros, su trascender de su contorno espacial y temporal.

No pertenece a ninguna corriente determinada. Pero habla de "entelequias" como Aristóteles. de "formas substanciales" como los escolásticos, de una Razón suprema de las cosas de filiación alejandrina, elogia a Santa Teresa [41] y a Hobbes [42], y bajo la evidente polémica con Bayle en la *Teodicea,* fluye el diálogo silencioso con San Agustín. Helenismo, cristianismo y ciencia moderna se unen para darnos una sorprendente imagen del hombre, ese "autómata espiritual" que estudia matemáticas para difundir la verdadera piedad, esa "mónada sin ventanas" que puede reflejar sin embargo todo el universo, esa criatura encadenada en virtud de las leyes eternas pero de quien dependen ciertas cosas, por ejemplo la gloria de Dios.

---

(41) Leibniz se refiere a Santa Teresa sin nombrarla directamente en el *Discours de Métaphysique,* XXXII. (Gerhardt IV 458). La elogia en una carta a Morell del 10 de diciembre de 1696 (Grua I 103). En los *Nouveaux Essais,* después de referir los despropósitos de una visionaria agrega: "en España hubiera sido una nueva Santa Teresa". (Gerhardt V 488).

(42) El joven Leibniz escribe a Hobbes: "Sostengo siempre entre mis amigos y, si Dios me ayuda lo sostendré en público, que no conozco otro escritor que haya filosofado con mayor precisión, claridad y elegancia que usted, sin exceptuar a un hombre de genio tan excelente como el mismo Descartes". (Carta a Hobbes c. 1670, en Gerhardt I 85). Pero a medida que pasa el tiempo lo va elogiando menos. *Cf.* el apéndice contra Hobbes de la *Teodicea*: *Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necesité et du Hazard,* Gerhardt VI 388 *et seq.*

Digitized by Google

II

LEIBNIZ Y LAS GRANDES TRADICIONES CULTURALES

En Leibniz no hay un planteamiento directo del problema antropológico. Ninguna de sus obras fué escrita para contestar a la pregunta: ¿Qué es el hombre? La respuesta hay que buscarla en sus obras metafísicas sobre la substancia individual, en su ensayo teológico sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, en su correspondencia innumerable y en las diversas decisiones de su vida. En las páginas que siguen intentaremos mostrar cómo su imagen del hombre se va formando con los elementos de las grandes tradiciones culturales de Occidente: Cristianismo, filosofía griega y ciencia moderna [1]. Su búsqueda de la armonía, su afán de conciliar son válidos tanto para el plano metafísico como para la historia. Una oposición entre Atenas y Jerusalén sería para él inadmisible, ningún movimiento significativo debe rechazarse y su inteligencia está siempre en busca de la unidad. Su ideal es el cristiano, poco apegado a las fórmulas

---

(1) La idea de Leibniz como conciliador de Cristianismo, filosofía griega y ciencia moderna fué expuesta por Dilthey en varias de sus obras. *Cf*: "Importancia de los archivos literarios para el estudio de la Historia de la Filosofía" (en *Teoría de la concepción del mundo,* versión y prólogo de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 439); "La función de la antropología en la cultura de los siglos XVI y XVII" (en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII,* trad. de E. Imaz, México, 1944, p. 450); "La conciencia histórica y el siglo XIX" (en *El mundo histórico,* versión de E. Imaz. México, 1944, p. 384); "Filosofía" (*Teoría de la concepción del mundo,* p. 80).

Digitized by Google

pero muy consciente de sus creencias, que utiliza su razón para comprender lo que cree y para mejorar las condiciones del universo, que se multiplica en mil proyectos generosos sin perder de vista su fin último, y que está siempre dispuesto a luchar contra todo lo que signifique espíritu de secta y de partido.

1. *Las creencias modernas*

En 1672 el joven Leibniz va a París, visita los círculos de los matemáticos y los ambientes jansenistas donde se conserva muy vivo el recuerdo de Pascal. Esta unión de matemáticas y Cristianismo en una conexión de medios y fines constituirá para Leibniz un ideal de vida, la tarea necesaria que debe realizar. Si los hombres de su siglo respetan a los matemáticos, escucharán al matemático que les habla de Dios. "Si las hermosas producciones de M. Pascal en las ciencias más profundas debían dar más peso a los pensamientos que prometía sobre la verdad del Cristianismo, me atreveré a decir que lo que tuve la felicidad de descubrir en las mismas ciencias no perjudicará mis actuales meditaciones sobre la religión" (2).

Su entusiasmo por la ciencia es extraordinario. El mismo es un matemático genial y un historiador minucioso en la búsqueda de documentos (3). No desdeña ningún tipo de conocimiento, "enfin, je trouve partout Dieu et sa gloire" (4) responde a Morell cuando éste le pregunta por la vanidad de las cosas. Todo saber tiene su justificación y su puesto en el cuadro de los conocimientos humanos; tanto como las búsquedas pacientes anhela Leibniz los esquemas generalizadores, los sistemas que den cuenta de todo lo adquirido, la organización

---

(2) Carta a Th. Burnett del 11 de febrero de 1697. Gerhardt, III 195.

(3) Sobre los trabajos históricos de Leibniz: Louis Davillé: *Leibniz historien.* Alcan, Paris, 1909.

(4) Carta a Morell del 1 de octubre de 1697. Grua I 113 *et seq.*

Digitized by Google

que permita conocer de inmediato los nuevos descubrimientos. De allí sus grandes proyectos: la característica universal [5], la fundación de academias científicas [6]. Descubrir los elementos últimos de todas las verdades y sus posibles combinaciones es uno de sus propósito. Otro es la realización de inventarios de todos los conocimientos adquiridos, algo que significaría el punto hasta donde ha llegado la "ciencia universal" [7]. Pero todos estos proyectos presuponen la colaboración intelectual, un ambiente de "République des lettres" y el anhelo de interesar a los reyes cuyo apoyo material parece necesario para la realización de los proyectos" [8].

Cuando muchas gentes consideraban aún a la física como un *divertissement* y a la historia como una rama de las bellas letras, Leibniz se ve con toda claridad las consecuencias de la técnica y la necesidad de buscar los rastros de la historia humana más allá de Occidente [9]. Y todo ello sin olvidar nunca el propósito religioso que les da sentido: "Desearía que se hicieran los descubrimientos por un principio de piedad, el cual sería el fruto de una ciencia bien entendida, lejos de serle contrario" [10]. A veces esa piedad se identifica con el Cris-

---

(5) La idea de una característica universal aparece en Leibniz antes de los 20 años y se mantiene en el transcurso de su vida. *Cf.* los opúsculos publicados por Gerhardt V 43-228.

(6) Estos proyectos culminan con la fundación de la Academia de Berlín en 1700.

(7) Cf. *Nouvelles ouvertures* (c. 1690) en *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz.* Extraits de la Bibliothèque royale de Hannovre par Louis Couturat. Paris, Alcan, 1903. p. 228.

(8) L. Prenant en el prefacio de G. W. Leibniz: *Oeuvres choisies,* Garnier, Paris, s. d., expone unos curiosos proyectos de Leibniz para lograr el respaldo material que requerían sus ideas. Uno supone la explotación de las minas de Harz con máquinas inventadas por el mismo Leibniz. Otro "la organización de una enorme 'academia de juegos' destinada a sostener la Academia de ciencias; tendría como anexos la exposición universal, el jardín zoológico y botánico, el conservatorio de artes y oficios, la feria de espectáculos, el parque de atracciones..." (p. VIII).

(9) *Nouvelles ouvertures.* Couturat 225.

(10) Citado por Baruzi: *Leibniz et l'organization...* p. 437, nota 3.

Digitized by Google

tianismo histórico y su defensa: "Si los mahometanos y paganos, y aun los libertinos no se someten a la razón, puede decirse que es principalmente por no saber historia antigua" [11]. Otras veces piensa en sabios misioneros que se servirán de la geometría para conquistar pacíficamente a los chinos y descubrir luego que sus religiones no eran tan distintas [12].

En 1676 Leibniz es llamado a Hannover. Al año siguiente llega Sténon. Ambos son personajes importantes en los vastos proyectos de unión religiosa que ocupan al duque Juan Federico. Sténon, convertido al catolicismo, era bien conocido y respetado por Leibniz a causa de sus trabajos en el campo de las ciencias naturales. Ambos discuten sobre la posibilidad de conciliar el principio protestante del libre examen con el respeto católico a la autoridad y a la tradición. Parecían destinados a entenderse —iguales intereses teológicos, trabajos científicos en los mismos campos—; pero tal cosa no ocurre: Leibniz se refiere a Sténon con muchas reticencias. En los inéditos de Hannover Baruzi descubrió la causa de esta actitud aparentemente incomprensible de Leibniz: desde su conversión Sténon hizo abandono de todos sus trabajos que no fueran específicamente religiosos. Leibniz confiesa: "He sentido siempre por él la mayor estimación a causa de las hermosas investigaciones con que enriqueció la anatomía...", pero a Sténon ha dejado de interesarle la anatomía y ni siquiera se ocupa de las demostraciones metafísicas. "Por mi parte", dice Leibniz, "confieso con sinceridad de que estoy muy contento con las que he descubierto puesto que me han enseñado las verdades más satisfactorias del mundo, que concuerdan maravillosamente con la religión cristiana y pueden darnos por anticipado el goce de la vida eterna. Deseo la misma felicidad a todo el mundo, pero sobre todo a personas

---

(11) *Nouvelles ouvertures.* Couturat 226.

(12) Cf. el capítulo de Baruzi: *Leibniz et l'organization...* titulado "Los jesuitas".

Digitized by Google

que merecen tanto como M. Sténon que uno contribuya a su conversión [13].

Suponer que el cultivo de la ciencia es contrario a la perfección espiritual es una blasfemia que Leibniz condena en uno de sus "Diálogos místicos" [14]. "El desconocimiento y disgusto mismo por las cosas mundanas tiene algo de odio contra Dios que es la última de las desgracias". Por eso el religioso ideal que aparece en el diálogo es un ermitaño, retirado del mundo pero atento a la naturaleza para descubrir en ella la utilidad práctica y el sentido simbólico, y deseoso de comunicar a todos los que se le acercan que la salvación requiere inteligencia.

Además la ciencia da una visión optimista del hombre y del cosmos ya que permite la contemplación de la armonía, el orden y la regularidad de las cosas. "Los meditadores encuentran más razones para admirar a la naturaleza humana que para despreciarla. Porque, en fin, este entendimiento que nos eleva por encima del universo para contemplarlo y que nos hace conocer las verdades necesarias y eternas que el universo mismo está obligado a seguir, ¿no es acaso la marca de la naturaleza divina, puesto que no hay nada más real ni más divino que la verdad y el entendimiento que le corresponde?" [15]. A través de la ciencia la imagen del hombre cobra un sentido nuevo: se contempla a sí mismo en armonía con una naturaleza a la que comprende y domina, semejante a Dios por el entendimiento, descifrador del misterio de las cosas. No es extraño que ningún temor ante los espacios infinitos turbe a este junco pensante tan orgulloso de su puesto en el cos-

---

(13) Inéditos, Teología, vol. IV, 7, fs. 14. Citado por Baruzi: *Leibniz et l'organization religieuse de la terre*. p. 256-257.

(14) Publicados en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero de 1905. El título de "místicos" pertenece a Baruzi y está ligado al sentido peculiar que atribuye a la palabra misticismo.

(15) "Essay sur un Nouveau plan d'une science certaine, sur lequel on demande les avis des plus intelligens". Couturat 33-334.

Digitized by Google

mos [16]. Todo aparece como obra de Dios, de un Dios de infinitas perfecciones que podemos conocer y amar razonando por analogía.

Leibniz cree, sin duda, en la ciencia, en el progreso y en el despotismo ilustrado. En un opúsculo destinado a mostrar la necesidad del método en las ciencias nos dice: "Cuando considero cuántos hermosos descubrimientos poseemos, cuantas meditaciones sólidas e importantes, y como se encuentra tantos espíritus excelentes a los que no les falta el ardor para la investigación de la verdad, creo que estamos en condiciones de ir muy lejos y que todos los problemas del género humano en relación a las ciencias podrían cambiar maravillosamente de faz en poco tiempo" [17]. Pero no sólo es necesaria la cooperación entre los sabios, el progreso como un movimiento social requiere la intervención de quienes rigen la sociedad. De allí sus afanes por interesar a los reyes en sus proyectos, [18] su admiración por Pedro el Grande, [19] su disgusto —velado siempre por la cortesía— por la pequeña corte da Hannóver [20]. Leibniz se interesa por todas estas cosas pero siempre como medios para alcanzar el "bien común que se identifica con la gloria de Dios" [21].

---

(16) Las diferentes posiciones de Pascal y Leibniz ante el problema del hombre en un cosmos natural e infinito han sido mostradas por Colorni: *op. cit.* p. 26.

(17) Gerhardt VII 160.

(18) Leibniz entra en relación con Luis XIV —y según Baruzi (*Leibniz et l'organization religieuse de la terre,* 48 *et seq.*) no es improbable que lo haya entrevistado personalmente en su viaje a París—; con Carlos XII, al que conoce a su paso por Alemania; con Eugenio de Saboya, a quien dedica la *Monadología,* y con otros monarcas.

(19) Pedro el Grande parece haber sido el monarca que respondió mejor a la admiración de Leibniz y sobre el cual tuvo una influencia más efectiva. *Cf.* Foucher de Careil: *Oeuvres de Leibniz publiées par la première fois d'après les documents originales.* Paris, 1875, VII, 395-598; Baruzi: *Leibniz et l'organization ...,* capítulo titulado: "Pedro el Grande" (p. 106-176); Adolfo Faggi: *Leibniz e la Russia.* (Discurso académico). Stabilimento Tipografico G. Capella. Cirie, 1922.

(20) Cf. Baruzi: *Leibniz,* p. 29 *et seq.*

(21) Prefacio de la *Teodicea.* Gerhardt VI 27.

Digitized by Google

Así como las ciencias deben conducir a la piedad, sus aplicaciones técnicas estarán dirigidas al bien común. Y en este punto no reconoce restricciones ni fronteras. Sus planes son siempre grandiosos y su designio no sufre vacilaciones: es la humanidad entera la que debe gozar de sus descubrimientos. "Y en esto no distingo ni nación ni partido, preferiría ver las ciencias florecientes entre los rusos que mediocremente cultivadas en Alemania... pues no soy de aquellos que están fanatizados por su propio país o por una nación determinada; trabajo por el servicio del género humano íntegro porque considero al Cielo como la Patria, y a todos los hombres de buena voluntad como ciudadanos del Cielo" (22). Punto de vista más medieval que moderno: en pleno siglo XVII Leibniz piensa en términos de Cristiandad y considera que ésta no debe reducirse a Europa sino abarcar el mundo entero.

2. *El Cristianismo*

Detrás de todos sus proyectos y afirmaciones hay en Leibniz un innegable afán religioso. ¿Hasta qué punto su metafísica del hombre coincide con la cristiana? La respuesta no es fácil y presupone la aclaración de qué se entiende por Cristiano. La complejidad espiritual de Leibniz, la flexibilidad de su estilo, los innumerables y a veces contradictorios testimonios de su obra escrita, y sobre todo esa impersonalidad tan celosamente buscada, dificultan la solución. Pero es evidente que si partimos de una definición del Cristianismo en la que el espíritu sea más importante que la letra, el leibnicianismo se nos aparece como una de las filosofías cristianas posibles (23). Además estaría el testimonio del mismo Leibniz que

---

(22) Foucher de Careil VII 503.

(23) El sentimiento de la unidad del ser tan fuerte en la doctrina leibniciana ha sido interpretado a veces como un panteísmo y Dilthey opina que "sólo su dependencia de la situación conceptual de la época le empuja a concebir la divinidad como un individuo". (*Teoría de la concepción del mundo*, p. 165). Baruzi, que nunca duda de la sinceridad de Leibniz, escribe: "No es dudoso, en efecto,

Digitized by Google

habla de sí mismo como de un cristiano y ofrece su filosofía a los jesuítas para difundir el Cristianismo en Oriente [24].

Leibniz se nos presenta como cristiano, pero a la tradición cristiana pertenecen también nombres como los del Pseudo Dionisio Areopagita, el autor de la *Imitación de Cristo* y Tomás de Torquemada. Si son "muchas las moradas en la casa del Padre" el bibliotecario de Hannover podrá ocupar una de ellas, pero posiblemente no la comparta con los místicos, los ascetas o los inquisidores.

Influencias orientales y neoplatónicas se unen a la experiencia personal de Casiano, Agustín y especialmente de ese monje que firma sus tratados con el nombre del ateniense convertido por Pablo, para formar una fuerte corriente que atraviesa toda la vida cristiana. Que no eran elementos extraños a la doctrina se prueba por el hecho de que puedan buscarse en Pablo o en el autor del Cuarto Evangelio, o más lejos, en la afirmación de que el reino de Dios está dentro de nosotros. Como ideal de vida se postula la perfección que significa la unión con Dios, y cuando ésta se realiza el hombre deja de serlo. Reconoce que el conocimiento supremo es

---

que el leibnicianismo profundo y esotérico esté muy impregnado de panteísmo". (*Leibniz* p. 101). Por su parte Santayana opina: "...en las especulaciones de Leibniz, no obstante estar preocupado por la ortodoxia, había un espíritu de independencia y absolutismo de carácter racionalista, por no decir pagano... La teoría de que el alma contiene todas las semillas de su experiencia y se basta a su propio desarrollo infinito, destruye el significado de la creación, los milagros, la gracia y la caridad". (*El egotismo en la filosofía alemana*. Traducción de Vicente P. Quintero. Imán, Buenos Aires, 1942, p. 113-114). A su vez Susanna del Bocca concluye la existencia de dos Leibniz: el panteísta, influído por Spinoza, y el cristiano, y niega la posibilidad de una síntesis coherente. (*Finalismo e necessità in Leibniz*. Sansoni, Firenze, 1936). Quizá no sea innecesario recordar las *Considerations sur la doctrine d'un esprit universel* (Gerhardt VI 529) donde Leibniz rechaza el panteísmo con argumentos que luego aparecen en la *Teodicea*.

(24) Según Baruzi (*Leibniz et l'organization...*, chap. "Les jesuites") todos los ataques de Leibniz al cartesianismo tendrían por finalidad substituir una doctrina cuyas consecuencias eran contrarias a la religión por la suya propia. *Cf.* Gerhardt IV 274 *et seq.*

Digitized by Google

inconmensurable y se expresa en paradojas. Parece inevitable en su desarrollo el momento más allá de la dialéctica, del manejo de ideas claras y expresables. En el *Corpus Dionysiacum* se lee: "los misterios simples, absolutos e incorruptibles de la teología se revelan en la Tiniebla más que luminosa del silencio" [25], en la "Nube del Desconocer": "el amor puede ir más allá del entendimiento, pues el amor entra allí donde no puede la ciencia" [26]. Es también el momento en que el elocuente San Bernardo exclama: "no sé, no sé" y el inteligente Santo Tomás descubre que todo lo que había hecho hasta entonces no era más que "paja y humo".

Esto es lo que Leibniz no puede —o no quiere— admitir. La razón estará siempre presente. La luz de la inteligencia debe preceder al amor [27]. "El amor verdadero se funda en la belleza del objeto amado. Ahora bien, la belleza de Dios aparece en los maravillosos efectos de esta causa soberana. Así, cuando más se conocen la naturaleza y las verdades sólidas de las ciencias reales que son otros tantos rayos de la perfección divina, más es posible amar a Dios verdaderamente" [28]. El conocimiento científico, más que el ahondamiento de la propia intimidad es el medio que posee el hombre para acercarse a Dios. Y cuando Morell pregunta cuál es la verdadera razón, aquella que nos conduce a la iluminación y agranda hasta abarcar la fe y la caridad, Leibniz responde simplemente: "en cunto a saber lo que es la *verdadera razón*, respondo que no es difícil y que estaría en poder de todos los hombres en seguirla si tuviesen la paciencia de no juzgar *per saltum*. Sólo es necesario proceder con orden no admitiendo

---

(25) "Theologia mystica", 1. En *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Traduction, Préface et notes par Maurice de Gandillac. Aubier, Paris, 1943. p. 177.

(26) Citado por Aldous Huxley: *Eminencia Gris*. Estudio sobre Religión y Política. Traducción de Pedro de Olazábal. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1950. p. 80.

(27) Grua I 87; 89.

(28) Carta de Morell a Leibniz del 14 de agosto de 1698. Grua I 131.

Digitized by Google

nada que no esté asegurado por la experiencia o por las pruebas. No contentarse con ninguna prueba si no es correcta formalmente y si posee en materia proposiciones que a su vez no hayan sido probados..." [29] Morell buscaba una razón regenerada, Leibniz le presenta la correcta razón científica.

Además cree Leibniz que todo conocimiento "claro y sólido", es decir conforme a la verdadera razón, debe poseer una expresión adecuada. De allí sus continuas críticas al lenguaje de los místicos, a "esas expresiones alegóricas más brillantes que sólidas" [30], esas "palabras magníficas que no expresan casi nada" [31]. Su deseo de "que los místicos se expliquen bien" contradice todo lo que que estos afirman acerca de las posibilidades expresivas del lenguaje corriente para traducir sus experiencias.

Desde los lejanos tiempos de la Tebaida se había creído que para conseguir el fin que señalaban los místicos era necesario un largo entrenamiento. Así nació el ascetismo como una gimnasia espiritual que busca la liberación por el renunciamiento. "Vanidad es buscar riquezas perecederas; y esperar en ellas. Vanidad es desear honras... Venidad es seguir el apetito de la carne... Vanidad es desear larga vida... Vanidad es amar lo que presto se pasa". Y también: "Si supieses toda la Biblia a la letra y los dichos de todos los filósofos, ¿qué te aprovecharía sin caridad y gracia de Dios? Vanidad de vanidades y todo es vanidad, sino amar y servir a Dios" [32]. Pero amar y servir a Dios significa para Leibniz el convencimiento de que ca-

---

(29) Carta a Morell del 29 de septiembre de 1698. Grua I 138.

(30) "Extrait de ma lettre sur ce point" (el proceso de Molinos). (1687). Grua I 79.

(31) "Extrait d'un journal ecrit en Anglais en voyage, que William Penn, auteur du livre a fait en Allemagne et en Hollande en compagnie de Robert Barclay et de quelques autres trembleurs, l'an 1677". (1695). Grua I 90.

(32) Tomás de Kempis: *Imitación de Cristo.* Traducido del latín por el R. P. Juan Eusebio Nieremberg. Rafael Casulleras, Barcelona, 1941. p. 6-7.

Digitized by Google

si nada es vanidad, que el bien está en todas las cosas aunque en distinto grado.

El ascetismo se proponía como un medio para lograr la quietud y el silencio. Para Leibniz "el silencio y el reposo que los sabios místicos piden" consiste en una subordinación de los sentidos al espíritu [33], la contemplación no difiere esencialmente de la meditación, y el éxtasis no sería más que la contemplación de las verdades eternas [34]. Además el amor de Dios no significa quietud sino dinamismo, actividad constante para dominar la naturaleza y ordenar la sociedad. El fin supremo es la piedad, pero ha de ser una piedad "cuyo ardor vaya acompañado de luz" [35], y cuya autenticidad se mide por sus proyecciones sociales. Ve en el quietismo una tentación de la indiferencia, un abandono de las obras de Dios que para Leibniz es una especie de ateísmo [36].

Como no cree en la vanidad de la ciencia piensa que aun los anacoretas deben cultivarla. De las órdenes monásticas le interesa profundamente su organización y la posibilidad que ofrecen para un trabajo científico coordinado. "Si yo fuera Papa", dice Leibniz, "distribuiría entre los monjes las investigaciones de la verdad que sirven a la gloria de Dios, y las obras de caridad que sirven para la salud y el bien de los hombres" [37]. En su distribución, a los benedictinos y cistercienses corresponden las ciencias naturales, a los franciscanos, capuchinos y observantes la medicina y la cirugía, a los dominicos y jesuítas las humanidades, a los cartujos y anacoretas el álgebra, las matemáticas puras, la metafísica y la teología mística. El renunciamiento no significará la negación del universo sino de los límites individuales. Servir al bien general

---

(33) Baruzi: *Leibniz et l'organization religieuse de la terre*, p. 434.

(34) Grua I 79.

(35) Prefacio de la *Teodicea*. Gerhardt VI 27.

(36) Esta interpretación del quietismo está presente en toda su correspondencia con Morell. *Cf.* Grua I 100 *et seq.*

(37) Cf. Baruzi: *Leibniz*, p. 230 *et seq.*

Digitized by Google

con toda lucidez y amor implica abandonar los intereses personales. En las páginas aparentemente optimistas de la *Teodicea* reaparece de nuevo, como el gran supuesto no explicitado, la afirmación de que el individuo no debe esperar nada, ni siquiera comprender. Su voluntad debe desear lo que Dios considera como mejor para el conjunto del universo, sin lamentar que ello implique su destrucción como ser individual, destrucción que nunca podrá ser total ya que cada hombre es algo más que un individuo.

Lo que no concibe Leibniz en el Cristianismo es el espíritu de secta. En una carta a Madame de Brinon, que ansiaba convertirlo al Catolicismo, explica como entiende la catolicidad de la verdadera Iglesia cristiana: "La esencia de la catolicidad no consiste en comulgar exteriormente con Roma; en ese caso los que fueran excomulgados injustamente dejarían de ser católicos, a pesar suyo y sin culpa de su parte. La comunión verdadera y esencial que hace que seamos el cuerpo de Cristo es la caridad. Todos los que ayudan a mantener el cisma poniendo obstáculos a la reconciliación, contrarios a la caridad son los verdaderos cismáticos; en cambio todos aquellos que están dispuestos a hacer todo lo posible por mantener la comunión interior son católicos de hecho" (38). La señal del cristiano será su espíritu de caridad; su deber, buscar la unión, "no distinguir lo que distingue", ver la armonía interna a pesar de las discrepancias en las formulaciones exteriores. La fe no puede prescindir de la caridad, y la rebeldía de los protestantes y la intolerancia de los católicos la niegan por igual. Y la fe y la caridad de Leibniz se ponen de relieve cuando quiere conciliar el libre examen de los protestantes con el principio de autoridad de los católicos. También en su negativa de convertirse al Catolicismo. Había nacido luterano, pero no quiere vivir ni pensar como luterano; la misma denominación le es odiosa en cuanto designa una secta.

---

(38) Carta a Madame de Brinon del 16 de julio de 1691. En Foucher de Careil I 235-6.

Digitized by Google

Por eso no cree que el problema se resuelva pasando de una iglesia particular a otra; lo esencial es buscar lo que todas tienen de común, todo aquello que está en el origen del Cristianismo y que en vez de distinguirlas la une [39]. Madame de Brinon, Boineburg, el duque Juan Federico, Arnauld, Boussuet, los jesuítas, tratan de atraer a Leibniz, pero al insinuarle una conversión demuestran no comprender el plano en que el mismo Leibniz se colocaba. Su designio era mirar con los ojos limpios del cristiano a católicos y protestantes, hallar un plano de comprensión y caridad que hiciera olvidar el cisma. Le interesaba más la unión de las iglesias que la perspectiva desde la cual el hombre Leibniz estaría obligado a contemplarlas.

Durante su permanencia en París, Leibniz lee en casa de Arnauld la siguiente oración que él mismo había compuesto: "Oh Dios ûnico, eterno y omnipotente, tú eres el Dios único, verídico e infinitamente dominador; yo, tu miserable criatura creo y espero en ti, te amo sobre todas las cosas, te ruego, te alabo, te doy gracias y me entrego a ti. Perdóname mis pecados y dame, como a todos los hombres, lo que, según tu voluntad presente, es útil a nuestro bien temporal como a nuestro bien eterno; y líbranos de todo mal. Amén". La reacción de la docta asamblea jansenista fué reparar que en ella no se mencionaba la Trinidad ni el nombre de Cristo. Arnauld permaneció silencioso y Leibniz escribe más tarde, no sin malicia: "Le bonhomme fut tout desconcerté, et nous sortîmes un instant prende l'air [40]. La plegaria no sólo mostraba lo que tenían de común todas las iglesias cris-

---

(39) Según los textos publicados por Foucher de Careil y la interpretación de Baruzi, Leibniz aparece en una posición de independencia con respecto a las iglesias particulares. En cambio para Jordan, "fué un devoto cristiano de la confesión luterana, pero de una infinita caridad para todas las demás" (*op cit.* p. 23). Los representantes oficiales de esta confesión por lo general no estuvieron en buenos términos con Leibniz cuya ortodoxia les parecía sospechosa (Cf. Prenant. p. VII).

(40) Baruzi: *Leibniz et l'organization religieuse de la terre,* p. 87.

Digitized by Google

tianas sino que podía ser recitada por hombres de todas las religiones. Esto nos lleva a la pregunta: ¿cuál es la actitud de Leibniz ante las formas de religiosidad no encuadradas en el Cristianismo? ¿Cuáles eran los límites de su tolerancia, de la amplitud de su espíritu, de su odio a las sectas? Como en muchos otros problemas los textos fragmentarios parecen contradecirse. El proyecto de invasión a Egipto [41] parece sustentar la tesis de que es moralmente preferible matar musulmanes que cristianos. Sus proyectos de expansión religiosa dan por supuesta la superioridad del Cristianismo sobre toda forma religiosa y ciertos derechos de los países europeos para colonizar el resto de la tierra [42]. En el Prefacio de la *Teodicea* las religiones aparecen en su evolución histórica: paganismo, judaísmo y mahometismo son etapas superadas por la elaboración cristiana; y el tono desdeñoso es muy visible [43]. No son éstos los únicos textos que pueden aducirse para probar que Leibniz desdeñaba la religiosidad oriental; también son numerosos los que prueban lo contrario [44]. En primer lugar hay que establecer distinciones. Si el Imperio turco y la religión mahometana le parecen "un mons-

---

(41) *Cf.* Foucher de Careil IV. Este plan, redactado en 1672, tenía por objetivo inmediato alejar de Europa a las tropas de Luis XIV que amenazaban a los estados alemanes.

(42) Según los planes de Leibniz, Francia debía ocupar el Africa; Inglaterra y Dinamarca, América del Norte; España, América del Sud; Holanda, las Indias Orientales; Suecia, Siberia, etc. (*Cf.* Foucher de Careil VI 128; Baruzi: *Leibniz et l'organization...*, 10 *et seq.*).

(43) "Los paganos... no sabían si sus dioses eran personas o símbolos de poderes naturales... Los misterios no consistían en dogmas difíciles sino en ciertas prácticas secretas... Estas prácticas eran ridículas y absurdas, y fué preciso ocultarlas para evitar el desprecio". (Gerhardt VI 26). En cambio las doctrinas de judíos y mahometanos son estimadas en cuanto coinciden con el Cristianismo (*id.* 26-27).

(44) Las referencias a formas de religiosidad no cristiana en las obras de Leibniz son muy numerosas, cita el judaísmo, Filón y los alejandrinos, el neoplatonismo de Plotino o Proclo, el judaísmo moderno —Maimónides, la Cábala, y las doctrinas esotéricas—, la religión y la filosofía chinas, el pensamiento árabe, Averroes, el Corán, etc.

Digitized by Google

truo que es preciso aniquilar", de los chinos habla siempre con respeto[45], y uno de los motivos de su colaboración con Pedro el Grande es Rusia como camino de Oriente. Podría aducirse además que los proyectos políticos imponen un tono de circunstancias al diplomático que los redacta y que la *Teodicea* es un libro popular de intención apologética. Su generoso punto de vista sobre la salvación de los paganos quizá no sea tampoco decisivo para resolver la cuestión. Pero si el problema queda en pie siempre que lo situamos en el plano histórico y psicológico, referido a la metafísica de Leibniz, la solución es clara. Los individuos de todos los pueblos y religiones son "detalles" de la creación, mónadas que reflejan desde una peculiar perspectiva una misma realidad. El reino de la gracia no tiene límites geográficos; el imperativo de la caridad, como la gloria de Dios, está en todas partes. El desarrollo de la noción de "perspectiva" —central en la metafísica de Leibniz— podría haberlo llevado a comprender el carácter necesariamente relativo de toda formulación teórica que quisiera revelar de manera absoluta la naturaleza última de la realidad. Pero es evidente que la deducción de posibles consecuencias del sistema no puede identificarse con al reconstrucción del pensamiento tal como fué vivido por Leibniz. La mónada sin ventanas dejará siempre un resquicio para el misterio.

El afán de ir más allá de las controversias hasta las fuentes primeras da al Cristianismo de Leibniz un matiz evangélico. Al lado de las disquisiciones teológicas hay un fuerte acento moral. Confianza en la Providencia, amor al prójimo, optimismo ante "el mejor de los mundos posibles", son algunas de las notas que resaltan desde el primer momento. "Nuestro Señor... enseña el medio de estar contentos, cuando nos asegura que, cuidando Dios, que es perfectamente bueno y sabio, de todo, hasta de cada cabello de nues-

---

(45) *Cf* el capítulo "Los jesuítas" de Baruzi: ***Leibniz et l'organization...***

Digitized by Google

tra cabeza debe ser nuestra confianza en él completa y entera; de manera que si fuésemos capaces de comprenderle veríamos que no hay ni siquiera posibilidad de desear cosa mejor (así en absoluto como respecto de nosotros) que lo que Él hace [46]. Confianza absoluta en un Dios paternal que lo lleva a afirmar que no sólo éste es el mejor universo posible sino que somos incapaces de desear o imaginar algo mejor. La regularidad de las leyes físicas, el orden que reina en la naturaleza, los maravillosos detalles que van descubriendo los hombres de ciencia, todo debe producir un sentimiento de confianza en el autor de la creación. El optimismo se presenta como la única respuesta posible ante la obra de un Ser infinitamente bueno, sabio y poderoso. La moral que se desprende es la que nos exhorta a considerar la desesperación como un pecado capital, a ver a los demás seres como algo infinitamente valioso, a practicar una caridad humilde e inteligente, a no considerarnos como el centro del universo sino esforzarnos por comprender nuestra situación en la armonía general. "No hay piedad donde no hay caridad y el que no es bienhechor ni benévolo no puede tener una caridad sincera" [47]. Dios y nuestros prójimos se nos presentan como objetos de un amor que se conquista con la inteligencia.

"Un estudio integral de Leibniz mostraría sin duda que debe ser colocado en la tradición germánica de la Edad Media y la Reforma mucho más que en la tradición cartesiana" [48]. Según esta interpretación de Baruzi, que insiste sobre los motivos religiosos de Leibniz, su pensamiento muestra una riqueza quizá insospechada para quienes ven en él principalmente al continuador de la línea racionalista de Descartes

---

(46) Prefacio de la *Teodicea*. Gerhardt VI 30.

(47) Gerhardt VI 28.

(48) Baruzi: *Leibniz et l'organization religieuse de la terre*, p. 435 (nota).

Digitized by Google

y Spinoza [49], o al heredero de la filosofía renacentista [50]. Lo que ninguno de sus intérpretes ha negado a Leibniz es su enorme conocimiento en extensión y profundidad de lo que significa el Cristianismo como religión histórica y metafísica. Nadie como él conoció mejor las infinitas veriedades de sectas, herejías, dogmas y controversias. Sus fuentes son la Biblia, Padres de la Iglesia como Agustín, teólogos medievales como Anselmo o San Bernardo, reformadores —Lutero, Calvino, Melanchton—, teólogos de la Contrareforma —Suárez, Fonseca, Bánez [51]—, juristas con implicaciones teológicas como Grocio, exégetas como Richard Simon, místicos como Santa Teresa y Angel Silesio. Leibniz historiador no sólo conoce la historia general de la Iglesia sino que investiga las historias particulares de monasterios y abadías, lee las actas de los concilios, se interesa por la historia de los mártires.

A la luz de esta tradición la obra teológica de Leibniz aparece como una sistematización racional de los datos cristianos [52]. Los temas de la gracia, la encarnación, la eucaristía y el reino de Dios aparecen en sus escritos con la misma frecuencia que en los de los teólogos contemporáneos. ¿Pero su adhesión al sentido metafísico del cristianismo significa también la aceptación de una fe histórica? En otras palabras ¿creía realmente en la divinidad de Cristo? La opinión de los críti-

---

(49) *Cf.* Dilthey: "La función de la antropología en los siglos XVI y XVII" *(Hombre y mundo,* p. 403 *et seq.);* Prenant *(op. cit.,* XXXIX *et seq.)* y en general casi todos los manuales de Historia de la Filosofía.

(50) *Cf.* el mismo Dilthey: *El mundo histórico,* 268; *Vida y Poesía,* 224; *Teoría de la concepción del mundo* 165; *Hombre y mundo* 357 y 311. Bréhier: *Histoire de la philosophie allemande.* Paris, 1921.

(51) *Cf.* José Ferrater Mora en "Suárez y la filosofía moderna" *(Notas y estudios de Filosofía,* núm. 7/8) estudia las coincidencias metafísicas entre Suárez y Leibniz, con una extensa bibliografía sobre la influencia del neoescolasticismo sobre Leibniz.

(52) En cuanto a la originalidad teológica de Leibniz opina Carlotti: "su esfuerzo consiste no en enunciar nuevas doctrinas, sino en buscar el nexo entre su propio sistema y la teología tradicional". (Giuseppe Carlotti: *Il sistema di Leibniz.* Casa Editrice G. Principato, Messina, 1923. p. 267).

Digitized by Google

cos es muy prudente. "En lo que concierne a la divinidad de Cristo nada nos permite afirmar que no la haya aceptado, nada nos puede autorizar a sostener que la haya admitido [53]. "Inpenetrables en lo que respecta a sus convicciones en este terreno se nos presentan los más grandes investigadores positivos fuera de Newton: Descartes, Galileo y Leibniz, no dejan traslucir este último secreto de todas las inteligencias de aquella época" [54].

En la *Teodicea,* Cristo es "la virtud y la sabiduría de Dios" [55], expresión que no contradice el comienzo del Evangelio según San Juan ni las meditaciones de los alejandrinos con quienes Leibniz tiene tantas coincidencias. La señal de Cristo es la sabiduría; su caridad y su amor se manifiestan en primer lugar no por el sacrificio de la cruz sino porque ha revelado importantes verdades desconocidas hasta entonces por la humanidad. "Jesucristo descorrió el velo... enseñó con toda la autoridad de un legislador que a las almas inmortales les espera otra vida donde deben recibir el premio de sus acciones.... hizo ver que la bondad y la justicia divina brillan perfectamente en el destino que Dios tiene reservado a las almas... acabó por convertir la religión natural en ley y de darle la autoridad de un dogma público. Hizo él sólo lo que tantos filósofos habían intentado hacer en vano.... [56]. En el *Discurso de Metafísica* hay la misma concepción de un intermediario entre Dios y los hombres por la revelación de la Sabiduría divina: "Los antiguos filósofos han conocido muy poco estas importantes verdades; Jesucristo solo las ha expresado divinamente bien, y de una manera tan clara y familiar, que los espíritus más groseros han podido concebirlas; por eso su Evangelio ha cambiado enteramente la faz de las cosas

---

(53) Baruzi: *Leibniz,* p. 104.

(54) Dilthey: "Autonomía del pensar en el siglo XVII", en *Hombre y Mundo,* p. 294.

(55) *Teodicea* 412. Gerhardt VI 361.

(56) Prefacio de la *Teodicea.* Gerhardt VI 26.

Digitized by Google

humanas: nos ha dado a conocer el Reino de los cielos, esa perfecta República de los espíritus que merece el título de Ciudad de Dios... solamente él nos ha hecho ver cuánto Dios nos ama..." (57). La significación de estos pasajes no es idéntica: en uno Cristo es la sabiduría de Dios, en el otro quien nos revela esa sabiduría. Sin pensar que ello resuelva definitivamente una cuestión tan difícil podría citarse otro pasaje, esta vez de los "Diálogos místicos" publicados por Baruzi: "La divinidad que habitaba en la naturaleza humana de Jesucristo ha logrado la unión de Dios y los hombres".

Independientemente de la actitud de Leibniz ante el Cristianismo histórico, y con menos riesgos, puede buscarse en su metafísica una peculiar interpretación del dogma cristiano. Los grandes temas del Cristianismo se transforman y enriquecen al ser pensados por un espíritu profundo y original que les ofrece un nuevo contexto.

La creencia cristiana en la inmortalidad del alma puede conciliarse muy bien con el carácter indestructible de la mónada (58). Nuestra alma es naturalmente inmortal ya que sólo un acto expreso de la voluntad de Dios podría aniquilarla. Pero no sólo se afirma la perduración de la mónada espiritual; el sistema de Leibniz puede subscribir otro dogma católico: la resurrección de los cuerpos. En el hombre cuerpo y alma constituyen una unidad indisoluble, sólo Dios existe con independencia de los cuerpos. "Esto hace que nunca se produzca ni generación completa ni perfecta muerte, en el sentido riguroso de la palabra, es decir, que consista en la separación del alma. Y lo que llamamos generaciones son desarrollos y crecimientos, y lo que llamamos muerte son envolvimientos y disminuciones". (59) Los trabajos de los microcopistas contemporáneos le sirven para probar su tesis: no hay desaparición de la vida orgánica cuando aparente-

---

(57) *Discurso de Metafísica* XXXVII. Gerhardt IV 462.

(58) *Monadologie*, 3/4.

(59) *id*, 73.

Digitized by Google

mente creemos en la muerte. [60] En los gérmenes está preformado el desarrollo posterior del individuo y subsisten siempre aun cuando nuestros órganos no sean capaces de percibirlos. La resurrección de los cuerpos [61] no es un milagro difícil de comprender si lo relacionamos con los que la experiencia cotidiana puede mostrarnos: continuamente la materia orgánica se transforma sin que haya jamás pérdida o aniquilamiento absoluto. Quedaría, sin embargo, el problema del nacimiento del alma individual. Leibniz lo resuelve con el concepto de "transcreación": por un acto de Dios afloran a la superficie las posibilidades de conciencia que ya existían en germen. Esta teoría tiene para Leibniz además ventajas de orden moral, "puesto que es también más conveniente a la justicia divina dar al alma ya corrompida físicamente por el pecado de Adán una nueva perfección que es la razón, que colocar un alma racional, por creación o de alguna manera, en un cuerpo donde deba corromperse moralmente" [62].

En su sentido teológico más corriente la gracia significa un don gratuito concedido por Dios a los hombres en vistas a su santificación [63]. Para Leibniz [64] la gracia significa la inserción de un mundo moral en un mundo natural [65]

---

(60) "Système nouveau de la nature et de la comunication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps". Gerhardt IV 480.

(61) Baruzi en sus libros *Leibniz* (p. 83-87) y *Leibniz et l'organization religieuse de la terre* (p. 207-209) se refiere a un fragmento titulado: "Appendix: De Resurrectione corporum" donde esta tesis se pone en relación con el concepto de "terre damnée" tomado de la alquimia. La "terre damnée" estaría destinada a desaparecer, en cambio el "organismo", más sutil, sería inseparable del alma.

(62) *Teodicea*, 91. Gerhardt VI 153.

(63) *Cf.* art. "grâce", *Dictionnaire de Théologie Catholique* de Vacant y Mangenot. Letouzey, Paris, 1947. t. VI, part. 2, col. 1554 *et seq.*

(64) El tema de la gracia es tratado por Baruzi *(Leibniz)* en el capítulo titulado "Transposición de las nociones cristianas" (p. 80 *et seq.* que hemos seguido en parte.

(65) Monadología, 86.

Digitized by Google

Espejo del universo, la mónada refleja la naturaleza; a algunas le es dado además tener conciencia de ese reflejo; en ellas comienza el reino de la gracia. La concepción monadológica supone una jerarquía del universo. Unos pocos seres florecen en interioridad: son las "personas" para quienes Dios es monarca o padre y no sólo arquitecto. De los atributos de Dios, el poder y la sabiduría resplandecen en la naturaleza, su bondad en el mundo de la gracia. Y aquí aparece la coincidencia con el sentido tradicional: la gracia sería la forma especial en que las criaturas racionales pueden relacionarse con Dios. Pero no hay que suponer ninguna oposición, ningún abismo entre naturaleza y gracia: son formas de una armonía general que se complementan [66]. Hasta podría decirse que no son más que dos puntos de vista distintos para contemplar la misma realidad. El hombre es naturaleza y al mismo tiempo gracia, mecanismo y persona. Su dignidad y también su felicidad dependen de la forma como pueda armonizar estos órdenes de acuerdo a su jerarquía. Dios lo hace continuamente al cumplir sus fines sin quebrantar las leyes de la naturaleza.

La gloria de Dios según los teólogos puede significar dos cosas: [67] la gloria interior producto de la necesidad y la exterior resultado de la bondad que lleva a la creación. La primera se basta a si misma, existe con las perfecciones de Dios, y como en la esencia divina no hay distinciones reales *es* Dios mismo. Si la consideramos como el conocimiento que Dios tiene de sí es el Hijo, la segunda persona, el Logos, la Sabiduría eterna. La gloria exterior depende de la creación en cuanto refleja al Creador, y en especial de las criaturas racionales, únicas que pueden conocerlo en forma adecuada.

En la obra de Leibniz aparece sólo el segundo sentido. La gloria de Dios depende de las mónadas espirituales. Se

---

(66) *Principes de la Nature et de la Grâce,* 15.

(67) *Cf.* art. "gloire". *Dic. théol. cath.* t. VI, part. 2, col. 1386 *et seq.*

Digitized by Google

identifica con el reino de la gracia, [68] con la armonía del universo, con el bien general. [69] Cada criatura singular refleja el cosmos desde su punto de vista, cada una de ellas tiene una perspectiva de la obra de Dios y conoce su gloria. La claridad de conciencia es su requisito, pues si los obscuros repliegues del alma encierran el universo sólo una inteligencia lúcida puede comprenderlos. Tal comprensión, sin embargo, nunca es total, sólo lo infinito puede conocer la infinitud creada. Pero se mantiene el doble imperativo de contemplación y acción. El conocimiento debe ayudarnos a lograr nuestra perfección y a descubrir los medios que crearán las condiciones más favorables para que los demás la consigan. De la perfección de las criaturas dependerá la gloria del Creador.

El concepto que Leibniz tiene del hombre no difiere de la tradicional definición cristiana que ve en él la imagen y semejanza de Dios. Así como no hay discrepancias entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, no hay tampoco abismos entre las substancias divina y humana. Dios es trascendente pero puede conocerse por analogía. Sus perfecciones difieren de las nuestras como difiere lo infinito de lo limitado. Bondad, sabiduría y poder son conceptos que analógicamente pueden aplicarse a Dios y a los hombres. "Las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, sólo que él las posee sin límites; es un Océano del cual sólo han llegado algunas gotas" [70]. En estas coincidencia se funda la comprensión y también el intento de justificar a Dios. La razón aparece como una común medida válida para Dios y para el hombre. Además, la *Teodicea* parece haber sido escrita bajo la optimista sospecha de que "los designios de Dios no son

---

(68) *Monadologie*, 86.

(69) *Prefacio de la Teodicea*. Gerhardt VI 27.

(70) *Theodicée* (Prefacio). Gerhardt VI 27.

Digitized by Google

inescrutables", sin que ello implique negar la trascendencia de Dios, inclusive con respecto a la misma razón.

3. *Las influencias griegas*

Ya se trate de problemas científicos o religiosos la actitud de Leibniz es siempre una búsqueda de luz, de conocimientos más perfectos, de claridad que sólo se logra con el uso desprejuiciado de la razón. Así aparecen de nuevo los rasgos del viejo ideal del sabio tal como se dió en la tradición socrático-platónica. El conocimiento es lo que da sentido a toda la vida, el hacer moral requiere de la contemplación teórica. Cuando Leibniz quiere expresar esta valoración su pensamiento adquiere un matiz claramente platónico: "Debemos tratar de perfeccionarnos tanto como podamos, y sobre todo el espíritu que es precisamente lo que se llama *nous;* y como la perfección del espíritu consiste en el conocimiento de las verdades y en el ejercicio de las virtudes, debemos estar persuadidos de que aquellos que en esta vida hayan tenido mayor acceso a las verdades eternas y conocimientos más puros y más claros de la perfección de Dios, y por consiguiente lo hayan amado más y testimoniado más anhelo por el bienestar general, serán susceptibles de mayor felicidad een la otra vida" (71) El Sócrates del *Fedón* no se expresa de manera distinta: "no es un camino que conduce a la virtud el cambiar voluptuosidades por voluptuosidades, tristezas por tristezas, temores por temores, como los que cambian una moneda grande por piezas pequeñas. La sabiduría es la única moneda de buena ley por la cual hay que cambiar todas las otras. Con ella se compra todo y se tiene todo..." (69 b). La práctica de las virtudes se presenta estrechamente ligada al conocimiento, pero no se trata de un saber cualquiera sino de conocer un mundo de esencias intemporales. En ambos puede hablarse de un saber de salvación, de una

(71) "Diálogo entre Teófilo y Poliandro". Publicado por Baruzi en la *Revue de Métaphysique et de Morale, loc. cit.*

Digitized by Google

inteligencia que tiende hacia las verdades eternas y que conquista gracias a ellas la vida eterna.

La afirmación de que existe una verdad objetiva independiente de los deseos y de los juicios de los hombres cobra una importancia capital. El universo entero aparece ordenado como un cosmos. Su estructura íntima es una armazón racional que antes de ser real ha sido posible. Todo lo que existe tiene su razón de ser y el encadenamiento de las razones conduce a Dios. El entendimiento divino aparece en la tradición de la filosofía cristiana como la garantía de la objetividad de la ciencia y la moral. Pero ya en los griegos hay una conciencia muy fuerte del carácter divino de la verdad y de la ley. En los grandes poetas trágicos aparece como una legalidad inexorable que rige el universo de los hombres y los dioses. En los filósofos: Heráclito, Anaxágoras, Pitágoras, Platón hablaban de ella como el elemento divino de las cosas, aquello que les confiere sentido.

Esta creencia en una sabiduría cósmica que organiza con sus leyes todo el universo parece estar al comienzo de todas las grandes religiones. Leibniz al retomarla plantea de nuevo un problema varias veces secular que parece inherente a toda conciencia religiosa. (72) En el judaísmo la encontramos en el Libro de los Proverbios, cuando la Sabiduría dice de sí misma: "El Señor me tuvo consigo al principio de sus obras, desde el principio, antes de que crease cosa alguna, Desde la eternidad tengo yo el principado de todas las cosas, desde antes de los siglos, primero que fuese hecha la tierra". Pero es sobre todo bajo la influencia de la filosofía griega que esta doctrina se convierte en una preocupación común de los teólogos de Occidente.

En un pasaje del Eutifrón (10 a) Sócrates pregunta: "lo santo es amado por los dioses porque es santo, o es santo porque es amado por ellos". Leibniz lo recuerda y se rego-

---

(72) *Cf.* Vicente Fatone: *Leibniz y el problema religioso.* Colegio Libre de Estudios Superiores. Buenos Aires, 1946.

Digitized by Google

cija con la respuesta. También agrega los nombres de Aristóteles y Cicerón para probar que la Antigüedad clásica había creído en ella. Todo esto le parece evidente, pero para muchos teólogos fué un difícil problema conciliar el mundo de las verdades eternas con la omnipotencia divina. El Dios poderoso y terrible a quien las Escrituras judías llaman Señor Dios de los ejércitos y la ley eterna que él mismo no puede violar parecían inconciliables. Y mientras se presenten como dos afirmaciones autónomas la solución será imposible puesto que responden a dos tradiciones fundadas en intuiciones religiosas muy distintas. Poder y sabiduría son dialécticamente opuestos pero los planteamientos religiosos dan por supuesta una Realidad que está más allá de la dialéctica.

En el siglo XVII el voluntarismo de Descartes provoca las críticas de Malebranche y Leibniz [73]. Su afirmación de la omnipotencia divina lo lleva a formular la doctrina de la verdad creada según la cual nuestro sistema lógico es el resultado de la voluntad libre de un Dios infinitamente poderoso y trascendente, que podría cambiarlo a su arbitrio [74]. Una de las reacciones de Leibniz es la sospecha de que Descartes no podía haber creído seriamente en esta doctrina. "No pude imaginarme que M. Descartes haya podido abrigar de veras esta opinión... Probablemente esto no fué más que uno de sus rodeos, uno de esos ardides filosóficos de que se valía" [75]. Admitirla sería destruir el fundamento último del conocimiento científico y la acción moral. Porque ¿qué certeza hay en nuestras acciones si para Dios puede ser malo lo que consideramos bueno? Y Leibniz, que encuentra

---

(73) *Cf.* Roger P. Labrousse: *En Torno a la Teodicea.* Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, 1945.

(74) *Cf.* Carta a Mersenne del 6 de mayo de 1630. En *Oeuvres de Descartes,* publiées par Charles Adam et Paul Tannery sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique. Leopold Cerf. Paris, 1897-1910. I 147.

(75) *Teodicea,* 186. Gerhardt VI 227.

Digitized by Google

tantos motivos de crítica en el sistema cartesiano, halla aquí un nuevo punto que condenar. Descartes ha hecho nada menos que "destruir nuestra confianza en Dios, base de nuestra felicidad" [76] al convertirlo en un tirano absoluto e incomprensible. Además, "es cierto que un ateo puede ser geómetra; pero si no existiese Dios, la geometría carecería de objeto" [77]. Es decir, si no existiese Dios como entendimiento divino, sede de las verdades eternas. La certeza última de la racionalidad del universo era de fundamento teológico; disociados ambos órdenes, la armonía se quiebra.

Cuando el difícil problema de conciliar los atributos divinos llegue a un punto crítico, Leibniz optará por sacrificar la omnipotencia, nunca la sabiduría que "honra a Dios" y tranquiliza a los hombres. Si toda teología tiene que debatirse entre los conceptos de trascendencia, imposición de su objeto, y analogía, necesidad de su método, la decisión de Leibniz es clara. Dios es trascendente al mundo [78], pero al mismo tiempo constituye su fundamento racional.

Que el Dios de Leibniz sea la Razón suprema de las cosas parece estar fuera de cuestión, pero que no sea más que eso, como muchos se lo han reprochado, es un problema diferente. Para Gilson "de hecho, el Dios de la *Monadología* no era sino el Bien de Platón intentando resolver el problema de qué mundo crear, y resolviéndolo mediante el cálculo infinitesimal recién descubierto entonces por Leibniz" [79]. Como filósofo de las esencias habría ignorado al que Es, al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, al Acto puro de que hablaba Santo Tomás, y este empobrecimiento de la conciencia de Dios sería el resultado de la herencia intelectualista de los griegos. Pero recordemos que si la noción de enten-

---

(76) *id.* 176. Gerhardt VI 219.

(77) *id.* 184. Gerhardt VI 226.

(78) *Cf. De rerum originatione radicali.* Gerhardt VII 302 *et seq.*

(79) Etienne Gilson: *Dios y la Filosofía.* Traducción de Demetrio Náñez. Emecé Editores. Buenos Aires, 1945. p. 114-115.

Digitized by Google

dimiento divino deriva de la de mundo inteligible, la filosofía de casi todos los grandes místicos cristianos ha sido el platonismo. Quizá no sea simplemente una casualidad el hecho histórico de las conexiones del platonismo con la teología mística.

En Platón la idea del Bien está más allá de la dialéctica [80], en Plotino lo Uno trasciende el mundo inteligible [81], en Filón, Dios no se confunde con el Logos divino [82]. Para los alejandrinos el Logos es mediador entre el hombre y Dios, puesto que la razón humana es imagen del Logos como el Logos es imagen de Dios. De allí las dos vías para el conocimiento de Dios: a través de la racionalidad del mundo sensible y por la visión directa del éxtasis que implica saber pero no razonamiento. En los gnósticos [83] el Logos es un eón emanado por el Dios primero e inefable, en los representantes ortodoxos de la escuela de Alejandría es el Hijo, la segunda de las manifestaciones de la substancia divina. No es necesario insistir en la riqueza que tiene la idea de Dios en pensadores de inspiración platónica como Orígenes, Agustín y Dionisio.

En Leibniz el entendimiento divino tampoco agota la noción de Dios, aunque en sus obras esté presente en grado mayor que cualquiera de los otros atributos. El rechazo de un poder arbitrario tiene también el sentido de resguardar la misericordia infinita. Dios, por elegir lo mejor no es menos poderoso que si procediera arbitrariamente. "Este ser

---

(80) Republica 507 bc, 509 bc, 508 e. "Si el Bien es un absoluto y si nada es inteligible sino en su relación, es necesario, pues, admitir que el Bien no es en rigor inteligible y que, en consecuencia, no es propiamente cognoscible". (Léon Robin: *La moral antigua*. Traducción de Raúl A. Premat. Argos. Buenos Aires, 1947. p. 48).

(81) *Cf.* A. H. Armstrong: "La significación real del mundo inteligible en Plotino" (*Notas y Estudios de Filosofía* II 7/8 p. 259).

(82) *Cf.* Charles Bigg: *"The Christian Platonists of Alexandria.* Clarendon Press, Oxford, 1913. p. 40 *et seq.*

(83) *Cf.* François M. M. Sagnard: *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée.* Etudes de Philosophie Médiévale. J. Vrin. París, 1947.

Digitized by Google

único, soberano del universo, no sólo rige al mundo, sino que lo crea y le da forma, es superior al mundo y, por así decirlo, *extramundano*, y, por esto mismo, la última razón de las cosas" [84]. Dios trasciende el orden de las existencias creadas y también el de los posibles. Con respecto a la razón humana la identificación es imposible. Leibniz recuerda la distinción entre lo que es superior a la razón y lo que es contrario a ella y afirma: "Una verdad es superior a la razón, cuando nuestro espíritu (y aún todo espíritu creado) no la puede comprender; como sucede, a mi parecer, con la Santa Trinidad..." [85]. El hecho de que existan misterios para la razón humana prueba de que ésta no es idéntica al Logos [86] y si agregamos el otro hecho de que Dios no fué pensado exclusivamente como Logos, se hace evidente que el racionalismo aún en Leibniz tuvo sus límites.

Aun con las restricciones señaladas es evidente una insistencia en los aspectos racionales del hombre y Dios. El aspecto dialéctico es muy marcado en la obra de Leibniz. Quizá no sea ajena a ello la intención polémica de muchos de sus escritos. El voluntarismo de Descartes, el fideísmo de Bayle, las negociaciones de los quietistas son los factores que explican ciertas reacciones. Leibniz escribe para su tiempo y tiene una conciencia aguda de sus interlocutores reales y posibles. Además había que mostrar la vigencia de las tradiciones religiosas a un siglo que admiraba la razón por sobre todas las cosas. Así, sin negar otras realidades y sin traicionar su pensamiento, Leibniz se dedica largamente a mostrar las coincidencias entre la razón y la fe. Por último, tal

---

(84) De rerum originatione radicali. Gerhardt VII 302.

(85) Discours Preliminarie de la conformité de la foy avec la raison, 23. Gerhardt VI 64.

(86) En el mismo párrafo Leibniz distingue los dos sentidos de la palabra razón cuando dice: "por razón no entendemos aquí las opiniones y discursos de los hombres, ni tampoco el hábito que han tomado de juzgar las cosas según el curso ordinario de la naturaleza, sino el encadenamiento inviolable entre las verdades".

Digitized by Google

vez no sea demasiado aventurado afirmar que ciertas expresiones que marcan el estilo general de su obra escrita son el resultado de un espíritu extraordinariamente inteligente, pero de una sensibilidad menos intensa.

En el problema del conocimiento de Dios, Leibniz elige decididamente una de las vías señaladas por Filón. El éxtasis tiene muy poca cabida en su sistema y en cambio se reconoce un sentido religioso al conocimiento científico. Tampoco retoma el ascetismo del *Fedón* con sus implicaciones dualistas. El cuerpo no es la cárcel del alma sino un conjunto armónico de mónadas de jerarquía inferior. Leibniz hubiera podido aceptar muy bien las palabras de San Pablo sobre el cuerpo de los resucitados (87).

De la tradición aristotélica recuerda Leibniz sobre todo el problema del destino de las almas individuales (88). Señala una línea que partiendo de Aristóteles, pasa por Averroes, encuentra representantes entre los peripatéticos del Renacimiento como Pomponazzi y es sostenido en su tiempo por Naudé. Todos ellos admiten la distinción entre un intelecto agente, eterno e impersonal, y un intelecto paciente individual, que se extingue con el cuerpo. "Esta doctrina, que destruye la inmortalidad de las almas y degrada al género humano" (89), es una consecuencia del dualismo, de la opinión que afirma que cuerpo y espíritu pueden existir separadamente. Creer que existe un espíritu universal es una opinión buena por sí misma (90) ya que puede ser una de las formas de aludir a Dios. Pero deducir de ella que no hay espíritus

---

(87) "...y los muertos resucitarán en un estado incorruptible: y entonces nosotros seremos inmutados. Porque es necesario que este cuerpo corruptible sea revestido de incorruptibilidad: y que este cuerpo mortal sea revestido de inmortalidad". (Corintios, I XV 52-53).

(88) *Cf.* "Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón", 7 a 10. (Gerhardt VI 53 a 56), y "Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal". (Gerhardt VI 529).

(89) Gerhardt VI 531.

(90) Gerhardt VI 530.

Digitized by Google

individuales es una consecuencia falsa e innecesaria, puesto que contradice los aspectos morales de la revelación y no puede ser probada —y sí contestada— por la razón. Para Leibniz la imagen de un soplo que pasa por los tubos de un órgano arrancando diversos sonidos es una hermosa metáfora que no prueba nada, y que además conduce al panteísmo.

Digitized by Google

III

LEIBNIZ Y SU METAFISICA PERSONAL

Para exponer la metafísica de Leibniz seguiremos el viejo esquema que distingue una Metafísica general *sive Ontologia* y las metafísicas particulares: Cosmología, Teología y Psicología racional. El cuadro pertenece a Wolff, discípulo de Leibniz que, según las historias de la Filosofía, cumplió la proeza de transformar en sistema escolar los hallazgos de su genial maestro. Comenzaremos pues con la Ontología de la substancia individual para pasar luego a la Cosmología que trae aparejado el difícil problema de situar al individuo en el cosmos. Sus derechos y sus esperanzas estarán encuadrados dentro del mundo de los posibles cuya sede es el entendimiento divino. Las relaciones del hombre y las verdades eternas se aclaran desde el punto de vista de la Teología, que a su vez se proyecta hacia la Psicología cuando quiere explicar el mal y necesita de la libertad del hombre. El problema de la libertad cabalga entre dos planos, ya que primero tiene que probar que Dios es libre, otorgarle un espacio a la contingencia en el universo, y sólo entonces podrá hablarse de libertad en el hombre.

No se nos oculta lo artificial de este esquema; sólo se justifica en la convicción de que todos los esquemas serán finalmente inadecuados para explicar una filosofía tan rica, donde todos los temas están igualmente implicados. De los caracteres de la substancia individual, por ejemplo, puede derivarse su espontaneidad que la pone a cubierto del engranaje causal; como de las relaciones entre cuerpo y alma po-

Digitized by Google

demos pasar a la hipótesis cósmica de una armonía preestablecida y al principio teológico de una inteligencia suprema.

1. *La substancia individual*

Toda existencia es siempre individual. La realidad no presenta momentos homogéneos, cada uno de sus puntos es un individuo simple y distinto de todos los demás. El principio de los indiscernibles vale tanto para las apariencias fenoménicas como para las realidades metafísicas. "Había afirmado que en las cosas sensibles no se encuentran jamás dos indiscernibles, y que, por ejemplo no se encontrará dos hojas en un jardín ni dos gotas de agua perfectamente semejantes... Creo que estas observaciones sobre las cosas sensibles se encuentran en la misma proporción en las no sensibles" (1).

Cada uno de los seres existentes es además una identidad perfecta. "Considero como un axioma esta proposición idéntica que sólo se diferencia por el acento, a saber: Que lo que no es verdaderamente *un* ser, no es tampoco verdaderamente un *ser*. Siempre he creído que lo uno y el ser son cosas recíprocas" (2). Esta simplicidad que caracteriza a lo que realmente es lo lleva a negar el carácter substancial del mundo de la experiencia sensible. La materia, el movimiento y el espacio, tal como se ofrecen a la percepción externa no tienen ningún valor ontológico. La irrealidad del espacio se prueba por la homogeneidad de sus partes así como por la antinomias que plantea su carácter infinitamente divisible que nos impide llegar a una unidad simple y espacial. Pero tampoco podemos considerarlo como una ficción, como un producto de nuestra subjetividad. "Es una relación, un orden, no solamente entre los existentes sino aun entre los posibles si exis-

---

(1) Respuesta IV a Clarke. Gerhardt VII 394.

(2) Carta a Arnauld de abril de 1687. Gerhardt II 97.

Digitized by Google

tieran'' [3]. Es decir que el espacio es un objeto ideal, una idea que, como las demás, tiene su sede en el entendimiento divino.

Con argumentos semejantes critica al atomismo materialista; muestra que si los átomos son materiales deben poseer extensión y figura, estar compuestos de partes y por tanto no constituir los elementos últimos. La idea de una materia moviéndose en el vacío le parece el absurdo fruto de la imaginación de algunos filósofos [4]. El vacío no sería otra cosa que el espacio privado de cuerpos, y el espacio es un concepto muy útil cuando tenemos conciencia de que no es otra cosa, pero peligroso si lo consideramos como realidad metafísica.

El movimiento en cuanto significa desplazamiento en un espacio ideal debe concebirse como la expresión del único cambio real: el paso de una percepción a otra. Leibniz distingue entre la materia primera y segunda [5]. Esta última, la masa inerte, es un fenómeno totalmente ilusorio, en cambio la materia primera es una propiedad de ciertas substancias a las que llamamos materiales de la que se deriva la extensión y la antitipía como fenómenos secundarios. En cuanto la materia se resuelve en el concepto de fuerza adquiere realidad; pero la fuerza primitiva de la substancia no pertenece al mundo de lo sensible, es el origen, la fuente de todo movimiento, y como tal lo trasciende. ''Leibniz va a distinguir, en suma, dos mundos: un mundo sensible y un mundo inteligible, el mundo de los fenómenos y el de las substancias. El uno es el mundo de Descartes, donde reina un mecanicismo que Leibniz considera absoluto; el otro es el de la tradición greco-escolástica, donde reina la finalidad igualmente sin excepción'' [6]. El mecanicismo sería por tanto una doctrina útil y totalmente justa mientras no pretenda convertirse en una ontología.

---

(3) *Nuevos ensayos...* II, 13, 17. Gerhardt V 136.

(4) Respuesta IV a Clarke. Gerhardt VI 395.

(5) *Nuevos Ensayos...* IV, iv. 1. Gerhardt V. 359..

(6) Jacques Jalabert: *La théorie leibnizienne de la substance.* Presses Universitaires de France, Paris, 1947. p. 28-29.

Digitized by Google

A la física atomista como a la concepción geométrica de la materia en Descartes opone Leibniz un mecanicismo dinámico. Su fundamento, reconocido el carácter irreal del movimiento y la materia, no será de carácter subjetivo ni siquiera antropológico. Deriva de la noción misma de substancia: "todo predicado verdadero tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando la proposición no es idéntica, es decir que, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, es necesario que lo esté virtualmente, lo que los filósofos llaman *in esse* al decir que el predicado está en el sujeto" (7). Todo sería expresión de la substancia y la legitimidad de su elaboración conceptual se basa en los dos grandes principios: el de identidad y el de razón suficiente. El primero rige el mundo ideal de los posibles; el segundo, más cercano a la realidad, nos dice que nada ocurre sin razón o sin causa. Y la razón y la causa de todo lo que ocurre es la substancia que se identifica con el sujeto lógico (8). Se identifica hasta cierto punto, ya que no se agota en él. La coincidencia de los planos lógico y ontológico es sólo formal, lo real es siempre más que lo ideal. La substancia trasciende los fenómenos y los predicados, aunque algunos de ellos no sean accidentes de biografías individuales sino constantes sobre los cuales edificamos la ciencia. Como fundamento de la inteligibilidad del universo, la substancia se identifica con la esencia. Crea un orden y da razón de él. No podrá hacerlo de una manera absoluta mientras sea una substancia individual condenada a su punto de vista, pero el principio de razón suficiente nos conduce a la substancia donde las limitaciones no existen, causa no ya de un mundo de apariencias sino de la realidad misma.

"Toda substancia posee una perfecta espontaneidad (que se transforma en libertad en los seres inteligentes). Todo lo

---

(7) *Discurso de Metafísica*, 8. Gerhardt IV 433.

(8) "Il est bien vray que lorsque plussieurs predicats s'atribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'atribue àucun autre, on l'appelle substance individuelle". *Discurso de Metafísica*, 8.

Digitized by Google

que le ocurre es el resultado de su idea o de su ser y nada la determina excepto Dios solo" [9]. La substancia encerrada en sí misma no puede recibir ninguna influencia exterior, las mónadas, "pequeños dioses", se bastan a sí mismas. Todo fluye de su interior, su esencia intemporal se desgrana en el tiempo y constituye los diversos momentos que forman un destino individual. Como no hay ningún principio exterior que pueda alcanzarlas podemos pensar en un progreso infinito. Cada ser recorre su propia órbita, inaccesible a lo que lo rodea. Metafísicamente no puede hablarse de causalidad sino de armonía.

El dualismo cartesiano con su radical separación de las substancias había vuelto particularmente agudo el problema de las relaciones entre alma y cuerpo. Los discípulos buscaron y desarrollaron las soluciones bosquejadas por el maestro, sin que ninguna de ellas pareciese suficientemente satisfactoria. El ocasionalismo postulaba el concurso continuo de Dios que hacía "nacer pensamientos en el alma con ocasión de los de los movimientos de la materia" [10]. Para Leibniz el problema es un caso particular de un tema mayor: la comunicación de las substancias. Su solución es la armonía preestablecida, "Dios, ese gran artesano del universo, puede ajustar tan acertadamente todas las partes orgánicas del cuerpo del hombre, que sean capaces de producir todos los movimientos que el alma que está en el cuerpo quiera producir en el curso de su vida, sin que tenga el poder de cambiar esos movimientos ni modificarlos en manera alguna; recíprocamente Dios puede hacer una construcción en el alma... por medio de la cual todos los pensamientos y modificaciones que corresponden a esos pensamientos pueden nacer sucesivamente en el mismo momento en el que el cuerpo ejecutará sus funciones" [11]. Para

---

(9) *Discurso de Metafísica*, 21. Gerhardt VI 447.

(10) Expresión de Leibniz en el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias*. Gerhardt IV 483.

(11) *Nuevo sistema*... Gerhardt IV 485.

Digitized by Google

ello sólo es necesario que Dios lo haya dispuesto desde toda la eternidad.

Además, siendo la materia pura apariencia, alma y cuerpo no son dos entes totalmente distintos. El atributo esencial de las formas substanciales es la fuerza concebida a semejanza de la realidad psíquica. Refiriéndose a su concepción de la mónada, dice Leibniz: "encontraba, pues, que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de eso se sigue cierta cosa análoga al sentimiento y al apetito; y que, por lo tanto, era necesario concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas" (12). Su concepto de las percepciones obscuras le permite afirmar que todas las cosas están animadas por un elemento psíquico aunque no sean conscientes de ello.

Parecería que al resolver la materia en una fuerza espiritual hubiésemos llegado al corazón de la realidad. La significación ontológica que se niega a los cuerpos se concedería a las almas. La sucesión constante de percepciones, la apetición que las mantiene en continuo fluir, son hechos que conocemos por la experiencia interna. Leibniz tiene una intuición muy viva de lo que los psicólogos modernos llaman "la corriente de la conciencia". Pero no olvidemos que además pertenece a una tradición metafísica que distingue muy claramente el ser del devenir. Podemos sospechar entonces que el plano psíquico no constituye el núcleo más profundo de la realidad.

Leibniz no identifica jamás la corriente de la conciencia con la totalidad anímica. La unidad del sujeto se mantiene a través de la continuidad de las percepciones y se distingue de la unidad personal dada por la continuidad de las apercepciones. Pero la vida inconsciente no constituye una actividad esencialmente distinta de la vida consciente; es siempre el mismo fluir con distinta proporción de luces y sombras. Ambas presuponen un sujeto, son percepciones o apercepciones de alguien. Lo mismo que para los escolásticos, la actividad

(12) *Nuevo sistema...* Gerhardt IV 479.

Digitized by Google

significa para Leibniz el pasaje de lo posible a lo real y supone un ser en acto. La realidad actual de la substancia es el substrato de sus afecciones y puede dar razón de ellas ya que al mismo tiempo es su esencia [13]. Sin negar la realidad de la vida psíquica podemos afirmar que es una actividad del ser pero no el ser mismo. Este se encontraría en la esencia simple e inmutable que es cada uno de nosotros, lo cual equivale a postular el carácter intemporal de la substancia.

Más allá de la apariencia corporal y del torrente de la consciencia somos una idea posible del entendimiento divino que un acto de voluntad ha hecho pasar a la existencia. Una idea viviente [14] es algo más que un sujeto lógico inmutable que reclama la intemporalidad, Jalabert la compara con el alma inteligible de Plotino [15]. Aquí Leibniz entronca con una viejísima tradición que él conoció en sus formas griega y cristiana: la que reconoce tres instancias en el hombre que corresponden al espacio, al tiempo y a la eternidad. Cuerpo, alma y espíritu encuentran su equivalencia en el sistema de Leibniz en los términos apariencia, devenir, ser.

Leibniz se refiere al tiempo como un concepto paralelo al de espacio [16]. El único tipo de existencia que podría corresponderle es el ideal. Como el espacio es una idea que nos permite ordenar desde cierto ángulo las cosas reales. "He hecho notar más de una vez que considero al espacio como algo puramente relativo, como el tiempo: un orden de coexistencia como el tiempo es un orden de sucesiones" [17]. Son cuadros

---

(13) Esta es la tesis de Jalabert, *op. cit. Cf.* especialmente la Introducción y el capítulo V, donde la sintetiza con la *fórmula trascendencia intemporal de la unidad substancial.*

(14) En Couturat 10 define las entelequias *seu sunt ideae activae, et aut dicam vivae.* (Phil. I, 14, c, 7).

(15) *Op. cit.* 10, donde recuerda que Leibniz había leído a Plotino y la obra de Proclo sobre la libertad, la contingencia y el mal en la traducción de Guillermo de Meerbeke. Leibniz sobre Plotino: Dutens II 223. Sobre Proclo: Gerhardt I 76.

(16) Cuarta respuesta a Clarke. Gerhardt VII 415.

(17) Carta a Clarke. Gerhardt VII 362.

Digitized by Google

de referencia impuestos por Dios a la creación —lo que los libra del subjetivismo— pero que sólo existen para el espíritu que los piensa. El tiempo se distingue por tanto de la duración, a la que corresponde cierto tipo de realidad. La duración es siempre el devenir individual de una substancia concreta, y es erróneo definir al tiempo como la suma de las duraciones concretas ya que ese todo es ficticio. Aunque más real que el tiempo, la duración no lo es de una manera absoluta. Significa la forma cómo el espíritu capta momentos sucesivos. La sucesión y el cambio son anteriores e independientes del tiempo, significan primordialmente que ciertos actos posibles para la mónada no son compatibles en el mismo instante. Solamente la imperfección de la criatura que no puede abarcar todo en una unidad perfecta engendra la discontinuidad de sus atributos. Discontinuidad que en la experiencia interna se expresa como duración y que llevada al plano lógico necesita del concepto de tiempo como de una coordenada ideal.

La afirmación expresa de la relatividad del tiempo que encontramos en muchos pasajes de la obra de Leibniz nos lleva a la conclusión de que no podemos identificarlo con la substancia ni siquiera con sus atributos. ¿Podemos afirmar entonces que la substancia es eterna? ¿La vida fuera del tiempo, no significa eternidad? Leibniz habla de permanencia [18] —que no implica necesariamente duración— y sus comentaristas de trascendencia intemporal [19]. ¿Podría identificarse la duración esencial de una substancia inteligente con la eternidad?

Leibniz emplea la palabra eternidad en dos sentidos. Referida a Dios [20] adquiere su sentido pleno, es la "total y perfecta posesión de una vida interminable" [21]. Este presente eterno que encierra todos los tiempos sólo conviene a

---

(18) *Teodicea,* 87 y 393. Gerhardt VI 100 y 350.

(19) *Cf.* Jalabert: *op. cit.*

(20) Carta IV a Clarke. Gerhardt VII 415-416.

(21) Sobre la definición de Boecio: Dutens I 22.

Digitized by Google

una criatura perfecta y necesaria. Pero además de la eternidad absoluta reconoce otra forma menos perfecta que no es incompatible con la contingencia y aun con el devenir. "Las cosas que duran siempre son eternas" [22], dice en una carta a Clarke. ¿Por qué no decirlo también de las esencias que permanecen indefinidamente y que sólo Dios podría aniquilar? Leibniz, fiel a la tradición cristiana, prefiere hablar de la inmortalidad de las almas.

2. *El hombre en la naturaleza y en la historia*

De la monadología se deriva una concepción jerárquica de los seres. Dios, trascendente, ocuparía la cima de una vasta pirámide de seres que descienden ontológicamente a medida que se alejan de él. Las simples mónadas, ciegas y con la apariencia de la materia, constituyen la capa más baja de la realidad, les siguen los seres animados, los que poseen alma, y por último los espíritus, que pueden entrar en relación con Dios.

Una doctrina semejante podría haber llevado a reconocer el parentesco de todos los seres, pero este sentimiento no es muy marcado en Leibniz para quien el hombre ocupa un lugar de privilegio en la creación. "Los cuerpos sólo son creados para los únicos espíritus capaces de entrar en sociedad con Dios y celebrar su gloria" [23]. Sólo los hombres, y, fiel a la tradición cristiana, Leibniz agrega los ángeles [24], son capaces de participar en la gloria de Dios. Refiriéndose a su propia filosofía nos dice: "Jamás sistema alguno ha puesto nuestra elevación en mayor evidencia. Siendo todo espíritu como un mundo aparte, bastándose a sí mismo, independiente de cualquier otra criatura, encerrando el infinito, expre-

---

(22) Gerhardt VII 402.

(23) *Nuevo sistema...* Gerhardt IV 485.

(24) Sobre los ángeles, *cf.* Baruzi: *Leibniz*, p. 84.

Digitized by Google

sando el universo, es tan duradero, subsistente y absoluto como el universo mismo de las criaturas" [25].

Pero si del plano metafísico-teológico pasamos al de las ciencias naturales y la historia descubrimos que, sin contradicción, puede afirmarse la continuidad de los seres y su interacción. "La naturaleza no procede por saltos" [26] es una expresión que tiene los caracteres de un axioma. Como aquella otra que es capaz de provocar las más diversas resonancias: "todo conspira". Ambas están inspiradas en el principio de continuidad de tan profundos alcances en la filosofía de Leibniz.

La continuidad parece haber sido una de sus intuiciones capitales. Intimamente ligado al principio de razón suficiente, el de continuidad afirma que "el orden de los principios reaparece en el orden de los efectos, y recíprocamente" [27]. No es ésta su única expresión, ya que su fecundidad se manifiesta en múltiples campos. En psicología explica la formación de las percepciones por la presencia de elementos infinitamente pequeños, influye en los descubrimientos matemáticos y en las doctrinas geológicas, en las ciencias naturales desempeña el mismo papel que el concepto más moderno de evolución [28]. Aplicado a la historia humana demostraría que ningún acto está libre de consecuencias, y que es imposible imaginar hechos aislados. La historia se convierte entonces en un largo proceso de interacciones donde ni siquiera el menor gesto se pierde. Todo concurre para que los planes de la Providencia se cumplan.

---

(25) *Système nouveau*... Gerhardt IV 485.

(26) Monadología, 13 (Gerhardt IV 608). Carta a Hartsoeker del 7 de diciembre de 1711 (Gerardt III 529).

(27) "Lettre de M. L. sur un principe general utile à l'explication des lois de la nature par la consideration de la sagesse divine, pour servir de replique à la reponse du R. P. Malebranche". Gerhardt III 52.

(28) *Cf.* Davillé: *op. cit.* chap. VI.

Digitized by Google

Como metafísico ve Leibniz la historia como el desarrollo sucesivo de la verdad eterna contenida en el entendimiento divino. Como historiador estudia las circunstancias geográficas, la influencia del clima y los temperamentos individuales. Ambos cuadros se complementan de la misma manera que mecanicismo y teleología se concilian en la explicación de los hechos. Los designios de la Providencia se cumplen sin violentar las leyes de la evolución histórica. La continuidad más estricta rige los acontecimientos de tal modo que donde aparecen fenómenos aislados es lícito formular hipótesis y postular nexos [29]. Todo debe explicarse por causas naturales; la racionalidad del universo y el método de la ciencia lo exigen igualmente. La teología de Leibniz también coincide en este punto: "...es preciso creer que entre las reglas generales que no son absolutamente necesarias, Dios escoge las que son más naturales, aquellas de que es más fácil dar razón, y que sirven también para darla para las demás cosas. Esto indudablemente es lo más bello y lo más ventajoso; y aun cuando el sistema de la armonía preestablecida no fuera, por otra parte, necesario, Dios, al descartar los milagros superfluos, indudablemente lo hubiera escogido, porque es lo más armónico" [30].

El encadenamiento de las causas así como la existencia de un plan divino en la historia humana parecen conducirnos a un determinismo. Leibniz que, por razones morales quiere mantener la libertad del hombre, introduce el concepto de necesidad moral [31]. Esta determinación que sólo puede convenir a los seres racionales —hombres y Dios— significa una superación de la necesidad absoluta y la pura arbitrariedad. Su paradigma es la voluntad determinándose por el bien moral; es libre en cuanto no sufre la presión de las causas externas, determinada porque el bien una vez conocido se transforma en motor de la acción, pero nunca es necesaria.

---

(29) *Cf.* Davillé 689.

(30) *Théodicée,* 208. Gerhardt VI 241.

(31) *Théodicée, pref.* Gerhard VI 37 *et seq.*

Digitized by Google

La presencia de voluntades libres modifica el curso de la historia. Las grandes individualidades dejan siempre una huella. En Leibniz el tema del héroe se repite [32]. La inteligencia y el poder son sus caracteres distintivos, y, como a menudo no se dan juntos, el sabio debe aconsejar al soberano. Esto explica la admiración de Leibniz por Pedro el Grande, admiración que no desaparece cuando se entera de las crueldades cometidas en Rusia. A su héroe le falta el tercero de los atributos clásicos: la misericordia.

Dios sólo puede querer lo mejor. Este principio referido a la historia lleva a la noción de progreso [33]. Si la esencia humana se traduce en el devenir, el desarrollo no puede tener más que un sentido. El movimiento del mejor de los mundos posibles se realiza en el sentido de la perfección. El progreso es una verdad que puede deducirse metafísicamente a priori, pero que también puede conocerse a posteriori estudiando la historia. Hay progreso en las ciencias, en las invenciones, en las costumbres; progreso siempre indefinido, sin que podamos vislumbrar cuál sea su término. Y cuando quiere señalar el resorte psicológico que mueve la historia, el inteletualista Leibniz nos sorprende descartando las ideas e intereses y quedándose con la pasión [34].

La ontología nos muestra al hombre participando de la eternidad, la cosmología en devenir y progreso infinitos. No es inadecuado calificar a un sistema semejante de optimista. Pero tendrá que darnos razón del hecho: que haya mal en el universo. ¿Por qué el mal, si Dios es bueno? ¿Por qué el dolor del hombre justo? Voces muy antiguas habían dicho: "Muéstrame, Señor, cuántas maldades y pecados tengo; cuáles son mis crímenes y mis delitos. ¿Por qué me ocultas tu rostro y me consideras como enemigo tuyo? Contra una hoja que lleva el

---

(32) *Cf.* Davillé 689.

(33) *Théodicée*, 202. Gerhardt VI 237.

(34) "C'est un dicton commun, que l'interet gouverne le monde; mais on a raison de dire que ce sont plûtot les passions". Dutens V. 41.

Digitized by Google

viento haces alarde de tu poderío y persigues una paja seca" [35]. "Me he vuelto; es el mal, ¡siempre el mal! Mi opresión ha aumentado, ¡no he hallado mi derecho! He clamado hacia mi Dios y no me ha mostrado su faz; he invocado a mi diosa, su cabeza no se levanta siquiera" [36]. "¿A quién hablaré hoy? Los hermanos son malos. Los buenos son tratados como enemigos" [37].

3. *El hombre y Dios*

En el marco de determinados sistemas de conceptos la experiencia del mal se convierte en un problema insoluble. "Si Dios es infinitamente sabio, bueno y poderoso, ¿por qué existe el mal? [38]. Y estos son los términos en que se plantea en Leibniz. Mantener la infinitud de los tres atributos, conciliarlos entre sí, explicar el mal y la libertad del hombre, todo esto con las luces de la sola razón natural es el propósito de la *Teodicea*. El planteamiento es francamente intelectualista —mucho más que la solución—, y supone la aceptación de la analogía en desmedro de la trascendencia. Más aún, no reconoce en forma suficiente el carácter puramente analógico de todo esquema que intenta explicar la unidad de la esencia divina.

La doctrina de los atributos divinos supone en Leibniz la conciliación de elementos provenientes de tradiciones muy distintas: omnipotencia del Dios de los hebreos, la sabiduría helénica que se convierte en entendimiento divino y la virtud específicamente cristiana de la caridad. Podría agregarse aún un cuarto atributo que surge de la armonía de los demás: la justicia, tan apreciada por los hombres nuevos. "La justicia

---

(35) Job, XII, 23-25.

(36) De un poema babilónico reproducido por L. Delaporte: *Mesopotamia*. Biblioteca de síntesis histórica. Cervantes. Barcelona, 1925. p. 255.

(37) "La lucha del cansado con su alma" poema egipcio de la XII dinastía, publicado en *Cantos y cuentos del Antiguo Egipto*. Revista de Occidente. Madrid, 1944. p. 85.

Digitized by Google

no es otra cosa que, la conformidad de la sabiduría y la bondad juntas. El fin de la bondad es el mayor bien. Pero para conocerlo es necesario la sabiduría que no es otra cosa que el conocimiento del bien. La sabiduría está en el entendimiento y la bondad en la voluntad; y la justicia, por consecuencia, en ambas. El poder es otra cosa. Pero si está presente hace que el derecho se convierta en hecho, y lo que debe ser exista también en la realidad.... En esta forma hizo Dios al mundo" (39). Voluntad, entendimiento y razón concurren para formar un mundo justo. Pero "la naturaleza misma de lo justo no depende de la libre voluntad de Dios, sino de las verdades eternas, que son objeto del entendimiento divino" (40). Por tanto el poder de Dios se encuentra limitado por el mundo de verdades eternas. Podría objetarse que no es un límite de Dios mismo ya que estas verdades no son exteriores a su esencia sino que tienen su sede en el entendimiento divino, pero entonces el límite queda referido a la voluntad: Dios no puede hacer que lo justo sea injusto, por ejemplo. De esta manera Leibniz quiere salvar la responsabilidad de Dios con respecto al mal.

El origen del mal no está en Dios, sino en la esencia de las cosas, en ese mundo de los posibles que él no ha creado. En este punto la opinión de Leibniz no vacila: "habiendo hecho Dios toda la realidad positiva que no es eterna, hubiera hecho el origen del mal si no consistiese éste en la

---

(38) *Cf.* Epicuro: "Dios, o bien quiere impedir los males y no puede, o puede y no quiere, o no quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede es impotente; lo cual es imposible en Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, lo que, del mismo modo es contrario a Dios. Si ni quiere ni puede, es envidioso e impotente, por lo tanto ni siquiera es Dios. Si quiere y puede, lo único que conviene a Dios, ¿de dónde proviene entonces la existencia de los males? y, ¿por qué no los impide?". En Rodolfo Mondolfo: *El pensamiento antiguo.* Traducción de Segundo A. Trí. Losada. Buenos Aires, 1942. tomo II, p. 110.

(39) *Méditation sur la notion comune de justice.* Citado por Baruzi: *Leibniz et l'organization religieuse de la terre.* p. 457.

(40) Carta a Molanus de abril de 1706. Dutens V.

Digitized by Google

posibilidad de las cosas o de las formas, única cosa que Dios no ha hecho, puesto que no es el autor de su propio entendimiento" [41], aunque puede suscitar dudas otro pasaje de la *Teodicea* que dice: "a mi parecer, el entendimiento divino es el que crea la realidad de las verdades eternas" [42]. Pero dar realidad a una cosa no significa crear su esencia. Los dos planos están muy bien distinguidos en la *Monadologie:* "Es cierto que en Dios está no sólo la fuente de las existencias, sino también de las esencias, en cuanto son reales, o de lo que hay de real en la posibilidad. Esto se debe a que el entendimiento de Dios es la sede de las verdades eternas o de las ideas, de que dependen, y sin él no habría ralidad en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino aun nada posible" [43]. Dios con su entendimiento confiere existencia ideal a las posibilidades; con su voluntad, existencia real a las cosas. En ninguno de los casos obra sobre las esencias. De esa manera "el entendimiento suministra el principio del mal, sin mancharse, sin ser malo... contiene en sí la razón de que el mal sea permitido; pero la voluntad va siempre dirigida al bien" [44].

En el entendimiento unido a la necesidad hay que buscar el origen del mal [45]. En cuanto Dios piensa un objeto introduce un dualismo, causa de imperfecciones. Lo pensado no puede confundirse con Dios mismo y todo lo que no sea Dios es inferior a él. El mal estaría en la criatura en cuanto por su esencia misma no puede ser Dios. Porque la criatura no es Dios, el mal metafísico es absolutamente necesario. Pero no debemos concebirlo como algo real, como una cosa que se agrega a la esencia; es simplemente privación, ausencia de perfecciones infinitas. Recordemos, sin embargo, que además

---

(41) *Théodicée,* 380. Gerhardt VI 341.
(42) *Théodicée,* 184. Gerhardt VI 226.
(43) "Monadología", 43. Gerhardt 614.
(44) *Théodicée,* 149. Gerhardt VI 188-189
(45) *Théodicée,* 20. Gerhardt VI 114-115.

Digitized by Google

del mal metafísico existen en el universo creado entidades mucho más vitales, como el dolor y el pecado.

Si la voluntad de Dios tiende hacia el bien y sin embargo no impide la existencia del mal, habrá que concluir que lo permite. Para explicar cómo es esto posible y salvar al mismo tiempo la responsabilidad de Dios, Leibniz recurre a la distinción entre voluntad antecedente y consecuente [46]. Por la primera Dios quiere el bien, por la segunda prefiere lo mejor. La voluntad antecedente quiere el bien de cada una de las criaturas, pero un mundo donde todas sean igualmente felices es imposible. De allí surge la necesidad de una solución de compromiso: la sabiduría de Dios busca entre todas las soluciones posibles aquella que encierre la mayor cantidad de bien. La suma de las voluntades antecedentes se resuelve en la voluntad consecuente, única eficaz, y sacrifica ciertos bienes particulares para lograr la armonía del conjunto. Su resultado es "el mejor de los mundos posibles". Esta expresión tantas veces repetida irónicamente, muestra todo su sentido trágico cuando a una conciencia muy aguda del mal se une la convicción de que ni siquiera Dios hubiera podido hacerlo mejor.

¿Cuál es la situación del individuo en el mejor de los mundos posibles? En el *Discurso de Metafísica* se lee que "un solo espíritu vale todo un mundo" [47]. Por tanto Dios "que tiende siempre a la mayor perfección en general, tendrá el mayor cuidado de los espíritus, y les dará, no solamente en general, sino a cada uno en particular la mayor perfección que la armonía general pueda permitir". Pero la armonía general necesita del destino individual de Judas [48]. ¿Cómo es posible justificarlo? Quizá el sentido de su existencia podría reducirse a la utilidad general de su traición: Judas es

(46) *Théodicée,* 22. Gerhardt VI 115-116.

(47) "Discurso de Metafísica", 36. Gerhardt IV 462.

(48) *Théodicée* 407. Gerhardt VI 358.

Digitized by Google

tan necesario como Cristo para que los hombres sean redimidos. [49]. Leibniz arriesga esta solución con mucha cautela porque, ¿sería también válida para el hombre Judas, consciente de su dolor y de su pecado?

En la *Teodicea* la solución es aparentemente más pesimista aún: "la felicidad de todas las criaturas razonables es uno de los fines de Dios, pero no es su único fin, ni aún su fin último" [50]. Como consecuencia "ninguna substancia es absolutamente despreciable ni preciosa para Dios" [51]. La consideración del todo domina en los pensamientos de un Dios que "ama inviolablemente el orden". De nuevo vemos que el orden del universo exige el sacrificio del individuo. ¿Supondremos un Dios que realiza sus fines sin importarle los medios? No es éste el pensamiento de Leibniz, aunque algunos pasajes de la *Teodicea* pudieran inducirnos a creerlo. Hay que suponer de la perfección de Dios un cuidado que alcanza a cada partícula del universo; "no puede ser perfecto el mundo si, aunque se conservara la armonía universal, no se atendiera a los intereses particulares" [52]. Y los intereses particulares quedarán satisfechos en tanto sean "composibles". Pero en el mismo párrafo señala otra vía de solución: "no cabe una regla mejor que la ley que quiere que cada uno sea partícipe de la perfección del universo, mdiante su propia felicidad proporcionada a su virtud y a la buena voluntad de que esté animado por el bien común, es decir, mediante la realización de lo que llamamos caridad y amor de Dios".

---

(49) "Discurso de Metafísica", 30: "Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas, dont la notion ou idée en a. contient cette action future libre. Il ne reste donc que cette question, pourquoy un tel Judas, le traistre, qui n'est que possible dans l'idée de Dieu, existe actuellement. Mais a cette question il n'y û point de réponse icy bas, si ce n'est qu'en general on doit dire, que puisque Dieu a trouvé non qu'il existat, no obstant le peché qu'il preovoyoit, il faut que ce mal se recompense avec usure dans l'universe, que Dieu en tirera un plus grand bien..." Gerhardt IV 455.

(50) *Théodicée,* 119. Gerhardt VI 169-170.

(51) *Théodicée,* 118. Gerhardt VI 169.

(52) *De rerum originatione radicali.* Gerhardt VII 307.

Digitized by Google

La salvación para el individuo consiste en identificarse con una voluntad que no es individual. Mientras sus deseos se mantengan en un plano de egoísmo personal, están condenados a la infelicidad; pero su inteligencia le ofrece la posibilidad de trascenderlos. Colocarse en el punto de vista del adversario es el primer paso indispensable para comprender un problema; este mismo esfuerzo produce un sereno goce al contemplar el bien mayor que resulta de los dolores individuales. Así como una estatua colocada en el ángulo de un jardín podría expresarse desdeñosamente sobre el trazado general, el hombre cercado por sus intereses y encerrado en su egoísmo no puede apreciar la belleza y la armonía de la creación. Identificarse con la razón general, coincidir con el punto de vista de Dios, que los abraza a todos, es el único camino posible de salvación. La caridad y el amor serían la sola respuesta a Judas. Si en vez de abismarse en la desesperación goza por la gloria que ha hecho necesario su pecado, el problema desaparece (53). Y logra inclusive su salvación ya que "aquellos que creen que un alma que ama a Dios puede ser condenada tienen una falsa idea del cielo y del infierno" (54). La única causa real de nuestro dolor es que no somos santos.

La realidad de las cosas tiene su origen en un acto de la voluntad divina. En la filosofía de Leibniz el término elección podría substituir al de creación. Dios elige, conforme a su bondad, la mejor de las combinaciones que le ofrece su entendimiento (55). Podría pensarse entonces que a la li-

---

(53) Vicente Fatone con los datos de Leibniz propone una solución aun más radical al problema: "en cuanto la presencia misma de Dios es la que a lo posible le ha suministrado el ser, la fuerza, la vida, y la razón, nuestro ser, nuestra vida y nuestra razón son Dios mismo". En consecuencia Judas es Dios, lo mismo que Cristo. (Cf. *Leibniz y el problema religioso,* p. 20).

(54) Carta a Morell del 29 de setiembre de 1689 sobre la polémica del puro amor. Citada por Jean Baruzi: *Leibniz et l'organization religieuse de la terre, p.* 432.

(55) *Théodicée,* 225. Gerhardt VI 252.

Digitized by Google

mitación de lo posible se suma otra de tipo moral: por su propia esencia Dios está obligado a escoger el universo que presente mayor cantidad de bien. La interpretación del mismo Leibniz es que no se trata de falta de libertad sino de exceso de perfección. Nada hay que obligue a Dios elegir lo mejor, salvo su propia bondad. Metafísicamente no es imposible para Dios conferir la existencia a un mundo totalmente distinto al nuestro [56], y todo aquello cuyo contrario no es imposible está dentro de la contingencia. El universo no es necesario en cuanto Dios pudo inclusive no crearlo y una vez decidido a crearlo eligió entre muchos igualmente posibles. Distinguir la necesidad moral de todo rígido determinismo es uno de los temas que más interesan a Leibniz.

La libertad de Dios queda salvada por cuanto sólo obedece a un principio interno como es su propia bondad. Pero desde el punto de vista de las criaturas, pareciera que éstas en cierto modo determinan su existencia, "puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia según la perfección que encierra [57]. La expresión es muy prudente: no dice que tenga derecho a existir sino a pretender la existencia. Y nos explicamos la cautela de Leibniz, ya que extremando este principio se llegaría no sólo a negar la libertad de Dios sino a hacer innecesaria su existencia. Cada uno de los seres sería necesario, causa de sí mismo, y como resultado tendríamos un universo de pequeños dioses en cada uno de los cuales la esencia presupondría la existencia. Manteniendo el problema en los límites asignados por Leibniz podemos afirmar el dinamismo de la esencia que la lleva a buscar su realización. En el entendimiento divino tendría lugar una especie de pugna entre todas las pretensiones particulares que se resuelve por un acto de Dios, es decir, siguiendo los principios de la más estricta justicia. Todos los uni-

---

(56) *Théodicée*, 234. Gerhardt VI 256.

(57) "Monadología", 54. Gerhardt VI 616.

Digitized by Google

versos de pesadilla permanecen en la mente de Dios, sin mancharla.

4. *La libertad y el mal*

El mal se da en tres planos: físico, metafísico y moral [58], es decir: dolor, pecado, finitud. Su origen no puede estar en Dios, fuente de perfección infinitas, que al crear el universo introduce un objeto diferente de sí mismo y por tanto imperfecto. El origen del mal estaría en la esencia de la criatura. Pero aun así estamos lejos de resolver el problema porque el mal metafísico es negación y ausencia. Para explicar el mal como algo positivo es necesario que la criatura además de imperfecta sea libre. La imperfección se traduce entonces en el error de la voluntad que prefiere el mal. Cuando del plano metafísico-teológico se pasa a la explicación moral la responsabilidad del hombre aparece como un dato imprescindible.

Si bien la imperfección originaria de las criaturas es la causa remota del mal, para emplear con algún sentido términos tales como responsabilidad moral, culpa o pena es necesario dar por supuesto el libre albedrío [59]. Leibniz expresa lo que entiende por libre albedrío en la siguiente forma: "La libertad, tal como se explica en las escuelas de teología, consiste en la inteligencia, que envuelve un conocimiento distinto del objeto de la deliberación; en la espontaneidad con que nos resolvemos, y en la contingencia, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica". "Evidentemente, a todos esos elementos del acto libre les falta otro elemento, a saber, la libertad misma", afirma un comentarista de Leibniz [60]. No hay duda que sus expresiones tienen a veces el aspecto de paradojas, por ejemplo, cuando nos dice

---

(58) *Théodicée,* 21. Gerhardt VI 115.

(59) *Théodicée,* 288. Gerhardt VI 346.

(60) C. M. Nourrison: *La philosophie de Leibniz.* Hachette. Paris, 1860. p. 280.

Digitized by Google

que nuestra contingencia envuelve una determinación infalible [61], o cuando define el ser libre como un autómata espiritual [62].

Considerada la inteligencia como la primera característica de la libertad no es posible hablar de un equilibrio de motivos [63]. El entendimiento que conoce el bien y lo presenta a la voluntad no puede crear una situación de indiferencia. Además, equilibrio e indiferencia suponen un sujeto pasivo que, como un espejo, refleja los móviles de la acción sin intervenir en ellos. No es la lucha de motivos sino la decisión inteligente de un sujeto activo el elemento que resuelve la deliberación. La no indiferencia de las criaturas racionales implica su determinación por principios morales que, como en el caso de la elección divina, no contradicen la libertad.

Rechazada la causalidad física y substituída por la armonía preestablecida, la mónada no puede recibir ningún influjo exterior. La causa de todas sus acciones tiene que encontrarse en sí misma. Sus actos son el desarrollo temporal de virtualidades contenidas en su esencia intemporal. De esta manera, encerrada en sí misma y comunicando sólo con Dios, la mónada está a cubierto de todas las circunstancias exteriores que podrían amenazar su libertad.

El tercer factor que posibilita la existencia de la libertad es la contingencia, que no se opone al determinismo sino a la necesidad. Los futuros contingentes están determinados en el sentido de que nada ocurre sin causa ni razón, pero nada impide tampoco que sea la suya una causa libremente elegida. Cuando algo ha ocurrido podemos buscar las causas pero antes de que ocurra no podemos prever qué causas serán las que actúen.

Esta breve caracterización de la libertad no ha mostrado aún las dificultades que suscita. Leibniz, que tiene clara

---

(61) *Théodicée*, 288. Gerhardt VI 288.

(62) *Théodicée*, 52. Gerhardt VI 131.

(63) *Théodicée*, 305. Gerhardt VI 297-298.

Digitized by Google

conciencia de ellas, además de una continua actitud polémica, las enumera en el Prefacio de la *Teodicea*: "El porvenir es necesario —se dice— ya sea porque la divinidad lo prevé todo, y hasta lo preestablece de antemano al regir todas las cosas del universo; ya porque todo sucede necesariamente en virtud del encadenamiento de las causas; y ya, en fin, por la naturaleza misma de la verdad que está determinada en las enunciaciones que se pueden formar sobre los sucesos futuros, como lo está en todas las demás, puesto que la enunciación debe ser siempre verdadera o falsa en sí misma, aunque no siempre conozcamos lo que es. "Y todas estas razones de determinación que parecen diferentes concurren al fin como las líneas a un mismo centro, porque hay una verdad en los sucesos futuros, verdad que es preedeterminada por las causas, y que Dios ha establecido al crear éstas".(64). Preciencia y predeterminación de Dios en Dios, carácter intemporal de la verdad, encadenamiento de las causas, son las objeciones aparentemente insalvables que se han formulado contra la libertad. Leibniz aceptará estos principios: Dios prevé y determina los acontecimientos; todo ocurre según causas, y la verdad de los futuros contingentes está dada. Su originalidad consiste en mostrar que son compatibles con la libertad.

En la *Teodicea* Leibniz estudia minuciosamente cada uno de estos temas, mostrando, por ejemplo, que saber algo de antemano no significa ser su causa, para solucionar las objeciones basadas en la preciencia divina (65), pero deja en la penumbra el único elemento que podría darnos la solución total. Jalabert (66) ha tratado de explicar las razones de esta omisión: afán de pacificar que, para lograr una adhesión unánime evita las expresiones demasiado profundas o de aspecto paradójico, necesidad de referirse a otros problemas

---

(64) *Théodicée, Pref,* Gerhardt VI 30.

(65) *Théodicée,* 37. Gerhardt, VI 123-124.

(66) Jalabert: *op. cit.* "Conclusión", p. 267 *et seq.*

Digitized by Google

más urgentes como el cartesianismo que amenazaba la piedad, respeto por la interpretación literal y temporalista de la Biblia, sospechas acerca del talento metafísico de sus contemporáneo [67]. En este mismo orden de ideas puede buscarse la explicación de por qué el tema de la eternidad no aparece en la *Teodicea,* obra polémica y apologética. A los espíritus nuevos, cada vez más alejados de la gran tradición religiosa, Leibniz quiere hablarles en el lenguaje de la pura razón humana. Pero introduce elementos que están más allá de las posibilidades de ese lenguaje. Una obra de *Teodicea* no puede prescindir de la eternidad e infinitud de Dios.

Palabras tales como predeterminación, armonía preestablecida, preciencia, suponen una concepción temporalista de la actividad divina. No es éste, sin duda, el sentido que quizo darles Leibniz. La elección del universo supone un acto único independiente del tiempo. "Todas estas operaciones del entendimiento divino, aunque haya en ellas un orden y una prioridad de naturaleza, tienen siempre lugar en el conjunto sin que haya en ellas ninguna prioridad de tiempo" [68]. Es el acto eterno de que hablaba San Agustín. Colocarlo en el pasado, por más remoto que éste sea, no tiene sentido. El tiempo comienza a existir con las criaturas y para ellas. No es este el único pasaje donde Leibniz afirma la creación simultánea de todos los seres [69]. En ese momento, contemporáneo siempre de nuestro presente, Dios contempla todo lo que es para nosotros sucesión. Su eterno ahora encierra

---

(67) "Le principe de continuité est hors de doute chez moi et pourroit servir à establir plusieurs verités importantes dans la veritable philosophie... Je me flatte d'en avoir quelques idées, mais ce siècle n'est point fait pour les recevoir". (Citado por Baruzi: *Leibniz et l'organization...* p. 509). "Le plus necessaire est connu, et ce qui est plus profond, ne peut servir qu'aux esprits choisies. Margaritae non sunt objiciendae porcis", (Carta a Burnett de junio de 1695. Gerhardt III 162).

(68) *Théodicée,* 225. Gerhardt VI 252.

(69) *Système nouveau...* (Gerhardt IV 486); carta a Arnauld, noviembre-diciembre de 1686 (Gehardt II 75).

Digitized by Google

el tiempo y lo trasciende. No es extraño entonces que conozca nuestras futuras acciones libres. La misma realidad que se presenta como un despliegue sucesivo en la criatura es totalidad simultánea en Dios. No tiene sentido tampoco hablar de predestinación, la condenación del pecador y el pecado son simultáneos. Dios no determina nuestras voluntades, se limita a dar realidad a las esencias y contemplar su desarrollo. La única responsabilidad de Dios ante Judas es la de haberle permitido que existiera. "Judas peca, pero solamente porque Judas el pecador es admitido a la existencia prefiriéndolo a otras personas posibles" (70).

Pero podría aún objetarse la libertad postulando un desarrollo necesario de las esencias. Recordemos, sin embargo, que todo desarrollo significa un punto de vista relativo, que el núcleo de la criatura es tan intemporal como Dios. La substancia es una esencia en acto, de ella deriva una libertad anterior a todos los actos libres particulares. Anterior por su entraña óntica y no por ninguna determinación temporal. Somos un acto libre y permanente que desborda la ilusión "bien fundada" de hechos sucesivos encadenados. Pero si bien la espontaneidad absoluta es una característica de todas las criaturas, sólo las inteligentes pueden llamarse libres. Cada instante participa de la eternidad, cada momento de nuestra vida significa una decisión absoluta y radical. Y porque nuestra espontaneidad no es un ciego fluir somos responsables de toda elección. La naturaleza de la criatura es tal que necesita apoyarse en la eternidad para vivir en el tiempo y necesita saber qué cosa es el tiempo para no perder la eternidad.

---

(70) "Discurso de Metafísica", 30. Gerhardt IV 454.

Digitized by Google

CONCLUSION

De las anteriores investigaciones se desprende que las ideas fundamentales de la metafísica de Leibniz son:

1) *unidad*

2) *armonía*

3) *individualidad*

Y si bien el tema del hombre no se plantea como un problema específico de antropología filosófica, se vincula siempre a la temática más explícita en la obra filosófica de Leibniz (teología, gnoseología, cosmología).

Los análisis que anteceden permiten concluir que las ideas fundamentales de la metafísica de Leibniz, a propósito del tema del hombre se manifiestan así:

1) Existe el hombre como una absoluta *unidad* personal que se manifiesta en tres planos jerárquicamente distintos:

a) apariencia corporal

b) fluir temporal de la conciencia

c) trascendencia intemporal.

2) Esta multiplicidad de aspectos debe integrarse *armónicamente* y es imposible concebir la existencia del hombre sin la presencia de algunos de ellos.

3) Toda existencia particular es esencialmente *individual*; en el hombre es la individualidad de un ser libre, e inteligente, lo que le permite trascender el mundo natural y entrar en el reino de la gracia.

Digitized by Google

Todas estas intuiciones que pertenecen a las más antiguas tradiciones religiosas se expresan en un lenguaje moderno que no es el más adecuado. Sus concesiones temporalistas a menudo ocultan la realidad metafísica que quiere mostrar. De allí todas las incomprensiones que suscita este pensamiento en el que la expresión traiciona muchas veces al contenido.

Digitized by Google

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

I Ediciones de las obras de Leibniz

a) Ediciones generales

JEAN BARUZI: *Leibniz.* Avec des nombreux textes inédits. "La Pensée Chrétienne". Bloud. Paris, 1909.

LOUIS COUTURAT: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz.* Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hannovre. Alcan. Paris, 1903.

DUTENS G. W. LEIBNITII: *Opera omnia.* Nunc primum collecta, in classes distributa, proefationibus et indicibus exornata. Genève, 1768.

FOUCHER DE CAREIL: *Oeuvres de Leibniz.* Publiées pour la première fois d'apres les manuscrits originaux avec notes et introductions par A. Foucher de Careil. Libraire de Firmin Didot. Paris, 1857-1865.

FOUCHER DE CAREIL: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz.* Auguste Durand. Paris, 1857.

C. J. GERHARDT: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz.* Wilfred Lorenz. Leipzig, 1937.

GRUA: G. W. LEIBNIZ: *Textes inédits* d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hannovre. Publiés et annotés par Gaston Grua. Presses Universitaires de France. Paris, 1948.

PRENANT: G. W. LEIBNIZ: *Oeuvres choisies.* Avec preface, notes, table par questions et tables des nons propres par L. Prenant. Garnier. Paris, sin fecha.

b) Ediciones parciales,

LEIBNIZ: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* David Mortier. Amsterdam, MDCCXX (2ª ed.).

JEAN BARUZI: "Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz". *Revue de Métaphysique et de morale,* enero de 1905.

LEIBNIZ: *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* (Avant-propos et livre prémier). Publiés avec introduction et notes par Emile Boutroux Librairie Delagrave, Paris, 1939.

LEIBNIZ: *The Monadology.* And Other philosophical Writtings. Translated with Introduction and notes by Robert Latta. Oxford University Press, 1945.

LEIBNIZ: *Discours de Métaphysique.* Edition collationné avec le texte autographique, presentée et annotée par Henri Lestienne. Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 1929.

c) Traducciones

LEIBNIZ: *Tratados fundamentales.* Traducción de Vicente P. Quintero. Editorial Losada. Buenos Aires, 1939.

Digitized by Google

LEIBNIZ: *Correspondencia con Arnauld.* Traducción por Vicente P. Quintero. Losada. Buenos Aires, 1946.

LEIBNIZ: *Discurso de Metafísica.* Versión y comentario de J. Marías. Revista de Occidente. Madrid, 1942.

GODOFREDO G. LEIBNIZ: *Teodicea.* Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946.

II Estudios sobre Leibniz

JEAN BARUZI: *Leibniz et l'organization religieuse de la terre.* Alcan. Paris, 1909.

A. BOEHM: "Leibniz". Art. del *Dictionnaire de Théologie Catholique.* Tomo IX, part. I, col. 173 a 195.

GIUSEPPE CARLOTTI: *Il sistema di Leibniz.* Casa Editrice G. Principato. Messina, 1923.

EUGENIO COLORNI: "Leibniz e il misticismo". *Revista di Filosofia,* enero-marzo de 1938.

S. DRAGO DEL BOCCA: *Leibniz.* Fratelli Bocca Editori. Milano, 1946.

LOUIS DAVILLÉ: *Leibniz historien.* Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz. Alcan. Paris, 1909.

DILTHEY: "Leibniz y su tiempo". En *De Leibniz a Goethe.* Traducción de Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica. México, 1942.

ADOLFO FAGGI: *Leibniz e la Russia.* Discorso letto per l'inaugurazione dell'anno accademico 1921-22. Stabilimento Tipografico G. Capella. Cirie, 1922.

VICENTE FATONE: *Leibniz y el problema religioso.* Colegio Libre de Estudios Superiores. Buenos Aires, 1946.

GEORGES FRIEDMANN: *Leibniz et Spinoza.* Gallimard, Paris, 1946.

GALLO GALLI: *Studi sulla Filosofia di Leibniz.* Cedam. Padova, 1948.

A. HANNEQUIN: "La première philosophie de Leibnitz" en *Etudes d'Histoire des Sciences et d'Histoire de la Philosophie.* Alcan. Paris, 1908. t. II.

JACQUES JALABERT: *La théorie leibnizienne de la substance.* Presses Universitaires de France. Paris, 1947.

C. J. JORDAN: *The Reunion of the Churches.* A Study of G. W. Leibniz and his great attempt. Constable. London, 1927.

ROGER P. LABROUSSE: *En torno a la Teodicea.* Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1945.

L. LE CHEVALIER: *La Morale de Leibniz.* Paris. Vrin, 1933.

M. NOURRISON: *La philosophie de Leibniz. Hachette.* Paris, 1860.

RAVER: *Bibliographie de Leibniz.* Alcan, Paris, 1927.

C. PIAT: *Leibniz.* Alcan. Paris, 1915.

Digitized by Google

INDICE

Introducción 7

I. LEIBNIZ Y LA "CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA" 11
Cambio en el tono de vida a fines del siglo XVII 11
Los nuevos ideales y la concepción cristiana de la vida 17
Leibniz en el ambiente espiritual del siglo XVII 23

II. LEIBNIZ Y LAS GRANDES TRADICIONES CULTURALES 31
Las creencias modernas 32
El Cristianismo 37
Las influencias griegas 53

III. LEIBNIZ Y SU METAFISICA PERSONAL 61
La substancia individual 62
El hombre en la naturaleza y en la historia 69
El hombre y Dios 73
La libertad y el mal 80

Conclusión 85

Bibliografía 87

Digitized by Google

IMPRESO
EN EL MES DE DICIEMBRE DE
MIL NOVECIENTOS CINCUENTA Y SEIS
EN LA IMPRENTA
DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN
ARGENTINA.

Digitized by Google